Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique1219unse

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

DOUZIÈME ANNÉE TOME XII

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90
1903

THE GETTY CENTER
LIBRARY

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI
LEONIS
DIVINA PROVIDENTIA
PAPAE XIII

LITTERAE APOSTOLICAE

QUIBUS

CONSILIUM INSTITUITUR

STUDIIS SACRAE SCRIPTURAE PROVEHENDIS

LEO PP. XIII

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Vigilantiæ studiique memores, quo *depositum fidei* Nos quidem longe ante alios sartum tectumque præstare pro officio debemus, litteras encyclicas *Providentissimus Deus* anno MDCCCCXIII dedimus, quibus complura de studiis Scripturæ sacræ data opera complectebamur. Postulabat enim excellens rei magnitudo atque utilitas, ut istarum disciplinarum rationibus optime, quoad esset in potestate Nostra, consuleremus, præsertim cum horum temporum eruditio progrediens quæstionibus quotidie novis, aliquandoque etiam temerariis, aditum januamque patefaciat. Itaque universitatem catholicorum, maxime qui sacri essent ordinis, commonefecimus quæ cujusque pro facultate sua partes in hac caussa forent; accurateque persequuti sumus qua ratione et via hæc ipsa studia provehi congruenter temporibus oporteret. Neque in irritum hujusmodi documenta Nostra cecidere. Jucunda memoratu sunt quæ subinde sacrorum Antistites aliique præstantes doctrina viri magno numero obsequii sui testimonia deferre ad Nos maturaverint; cum et earum rerum, quas perscripseramus, opportunitatem gravitatemque efferrent, et diligenter se mandata effecturos confirmarent. Nec minus grate ea recordamur, quæ in hoc genere catholici homines re deinceps præstitere, excitata passim horum studiorum alacritate. — Verumtamen insidere vel potius ingravescere

caussas videmus easdem, quamobrem eas Nos Litteras dandas censuimus. Necesse est igitur illa ipsa jam impensius urgeri præscripta : id quod Venerabilium Fratrum Episcoporum diligentiæ etiam atque etiam volumus commendatum.

Sed quo facilius uberiusque res e sententia eveniat, novum quoddam auctoritatis Nostræ subsidium nunc addere decrevimus. Etenim cum divinos hodie explicare tuerique Libros, ut oportet, in tanta scientiæ varietate tamque multiplici errorum forma, majus quiddam sit, quam ut id catholici interpretes recte efficere usquequaque possint singuli, expedit communia ipsorum adjuvari studia ac temperari auspicio ductuque Sedis Apostolicæ. Id autem commode videmur posse consequi si, quo providentiæ genere in aliis promovendis disciplinis usi sumus, eodem in hac, de qua sermo nunc est, utamur. His de caussis placet certum quoddam Consilium sive, uti loquuntur, *Commissionem* gravium virorum institui : qui eam sibi habeant provinciam, omni ope curare et efficere, ut divina eloquia et exquisitiorem illam, quam, tempora postulant, tractationem passim apud nostros inveniant, et incolumia sint non modo a quovis errorum afflatu, sed etiam ab omni opinionum temeritate. Hujus Consilii præcipuam sedem esse addecet Romæ, sub ipsis oculis Pontificis maximi : ut quæ Urbs magistra et custos est christianæ sapientiæ, ex eadem in universum christianæ reipublicæ corpus sana et incorrupta hujus quoque tam necessariæ doctrinæ præceptio influat. Viri autem ex quibus id Consilium coalescet, ut suo muneri, gravi in primis et honestissimo, cumulate satisfaciant, hæc proprie habebunt suæ navitati proposita.

Primum omnium probe perspecto qui sint in his disciplinis hodie ingeniorum cursus, nihil ducant instituto suo alienum, quod recentiorum industria repererit novi : quin imo excubent animo, si quid dies afferat utile in exegesim Biblicam, ut id sine mora assumant communemque in usum scribendo convertant. Quamobrem ii multum operæ in excolenda philologia doctrinisque finitimis, earumque persequendis progressionibus collocent. Cum enim inde fere consueverit Scripturarum oppugnatio existere, inde etiam nobis quærenda sunt arma, ne veritatis impar sit cum errore concertatio. — Similiter danda est opera, ut minori in pretio ne sit apud nos, quam apud externos, linguarum veterum orientalium scientia, aut codicum maxime primigeniorum peritia : magna enim in his studiis est utriusque opportunitas facultatis.

Deinde quod spectat ad Scripturarum auctoritatem integre asserendam, in eo quidem acrem curam diligentiamque adhibeant. Idque præsertim laborandum ipsis est, ut nequando inter catholicos invalescat illa sentiendi agendique ratio, sane non probanda, qua sci-

licet plus nimio tribuitur heterodoxorum sententiis, perinde quasi germana Scripturæ intelligentia ab externæ eruditionis apparatu sit in primis quærenda. Neque enim cuiquam catholico illa possunt esse dubia, quæ fusius alias Ipsi revocavimus : Deum non privato doctorum judicio permisisse Scriputuras, sed magisterio Ecclesiæ interpretandas tradidisse; « in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, eum pro vero sensu sacræ Scripturæ habendum esse, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari » (1); eam esse divinorum naturam Librorum, ut ad religiosam illam, qua involvuntur, obscuritatem illustrandam subinde non valeant hermeneuticæ leges, verum dux et magistra divinitus data opus sit, Ecclesia; demum legitimum divinæ Scripturæ sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse qui magisterium ipsius auctoritatemque repudiaverint. — Ergo viris qui de Consilio fuerint, curandum sedulo, ut horum diligentior quotidie sit custodia principiorum : adducanturque persuadendo, si qui forte heterodoxos admirantur præter modum, ut magistram studiosius observent audiantque Ecclesiam. Quanquam usu quidem venit catholico interpreti, ut aliquid ex alienis auctoribus, maxime in re critica, capiat adjumenti : sed cautione opus ac delectu est. Artis criticæ disciplinam, quippe percipiendæ penitus hagiographorum sententiæ perutilem, Nobis vehementer probantibus, nostri excolant. Hanc ipsam facultatem, adhibita loco ope heterodoxarum, Nobis non repugnantibus, iidem exacuant. Videant tamen ne ex hac consuetudine intemperantiam judicii imbibant : siquidem in hanc sæpe recidit artificium illud criticæ, ut aiunt, sublimioris; cujus periculosam temeritatem plus semel Ipsi denuntiavimus.

Tertio loco, in eam studiorum horum partem quæ proprie est de exponendis Scripturis, cum latissime fidelium utilitati pateat, singulares quasdam curas Consilium insumat. Ac de iis quidem testimoniis, quorum sensus aut per sacros auctores aut per Ecclesiam authentice declaratus sit, vix attinet dicere, convincendum esse, eam interpretationem solam ad sanæ hermeneuticæ leges posse probari. Sunt autem non pauca, de quibus cum nulla extiterit adhuc certa et definita expositio Ecclesiæ, liceat privatis doctoribus eam, quam quisque probarit, sequi tuerique sententiam : quibus tamen in locis cognitum est

(1) Conc. Vatic., sess. III, cap. II, *De revel.*

analogiam fidei catholicamque doctrinam servari tanquam normam oportere. Jamvero in hoc genere magnopere providendum est, ut ne acrior disputandi contentio transgrediatur mutuæ caritatis terminos; neve inter disputandum ipsæ revelatæ veritates divinæque traditiones vocari in disceptationem videantur. Nisi enim salva consensione animorum collocatisque in tuto principiis, non licebit ex variis multorum studiis magnos expectare hujus disciplinæ progressus. — Quare hoc etiam in mandatis Consilio sit, præcipuas inter doctores catholicos rite et pro dignitate moderari quæstiones; ad easque finiendas qua lumen judicii sui, qua pondus auctoritatis afferre. Atque hinc illud etiam consequetur commodi, ut maturitas offeratur Apostolicæ Sedi declarandi quid a catholicis inviolate tenendum, quid investigationi altiori reservandum, quid singulorum judicio relinquendum sit.

Quod igitur christianæ veritati conservandæ bene vertat, studiis Scripturæ sanctæ promovendis ad eas leges, quæ supra statutæ sunt, Consilium sive *Commissionem* in hac alma Urbe per has litteras instituimus. Id autem Consilium constare volumus ex aliquot S. R. E. Cardinalibus auctoritate Nostra deligendis: iisque in communionem studiorum laborumque mens est adjungere cum Consultorum officio ac nomine, ut in sacris urbanis Consiliis mos est, claros nonnullos, alios ex alia gente, viros quorum a doctrina sacra, præsertim biblica, sit commendatio. Consilii autem erit et statis conventibus habendis, et scriptis vel in dies certos vel pro re nata vulgandis, et si rogatum sententiam fuerit, respondendo consulentibus, denique omnibus modis, horum studiorum, quæ dicta sunt, tuitioni et incremento prodesse. Quæcumque vero res consultæ communiter fuerint, de iis rebus referri ad Summum Pontificem volumus; per illum autem ex Consultoribus referri, cui Pontifex ut sit ab actis Consilii mandaverit. — Atque ut communibus juvandis laboribus supellex opportuna suppetat, jam nunc certam Bibliothecæ Nostræ Vaticanæ ei rei addicimus partem; ibique digerendam mox curabimus codicum voluminumque de re Biblica collectam ex omni ætate copiam, quæ Consilii viris in promptu sit. In quorum instructum ornatumque præsidiorum valde optandum est locupletiores catholici Nobis suppetias veniant vel utilibus mittendis libris; atque ita peropportuno genere officii Deo, Scripturarum Auctori, itemque Ecclesiæ navare operam velint.

Ceterum confidimus fore, ut his cœptis Nostris, utpote quæ christianæ fidei incolumitatem sempiternamque animarum salutem recta spectent, divina benignitas abunde faveat, ejusque munere, Apostolicæ Sedis in hac re præscriptionibus catholici, qui sacris Litteris sunt dediti, cum absoluto numeris omnibus obsequio respondeant.

Quæ vero in hac caussa statuere ac decernere visum est, ea omnia et singula uti statuta et decreta sunt, ita rata et firma esse ac manere volumus et jubemus; contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romæ apud S. Petrum sub annulo Piscatoris die XXX octobris anno MDCCCCII, Pontificatus Nostri vicesimo.

A. Card. Macchi.

La parole du Pape est trop claire pour que nous essayions de la commenter; elle est trop pleine de lumière et d'espérances pour que nous nous contentions d'exprimer l'entière soumission de l'esprit et du cœur qui lui est due. Il faut rendre grâces à Léon XIII dont les actes d'autorité sont toujours en même temps un encouragement à la conquête des âmes par la vérité. Quoique les enseignements des Lettres Apostoliques *Vigilantiae* soient avant tout une ligne de conduite tracée aux membres de la Commission, la *Revue biblique* s'efforcera d'en profiter en poursuivant avec un zèle renouvelé l'œuvre commencée.

La Rédaction.

L'ÉGLISE NAISSANTE

LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

On s'est plaint maintes fois parmi nous que la science de nos auteurs catholiques ait sensiblement retardé, au cours du XIXe siècle, sur la marche générale des sciences religieuses. Mais si nous avons gagné à ce retard d'éviter des conclusions prématurées et de ne nous abriter pas dans des constructions aujourd'hui ruinées, si nous pouvons à l'heure actuelle avancer sur un terrain déblayé et ferme, peut-être sera-t-il permis de penser que le bénéfice est grand pour nous de n'être pas partis les premiers.

L'histoire du canon du Nouveau Testament est une histoire qui s'est faite sans les Catholiques. Il est clair, en effet, que les Protestants avaient un intérêt capital à établir la légitimité de la Bible, puisque la Bible était l'unique fondement de leur dogmatique. Supposé le dogme de la parole de Dieu, où trouver cette parole de Dieu authentiquement? Aucun critérium a priori ne pouvait résoudre cette question. Il fallait entreprendre une enquête historique, vérifier les titres extérieurs des livres qui se disaient saints : il fallait interroger la tradition, et, en dernière analyse, on ne pouvait guère aller au delà du témoignage de la tradition. On procéda à cette enquête avec un soin admirable, surtout au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, à laquelle appartiennent les œuvres de Reuss (1863) pour la France, de Westcott (1855) pour l'Angleterre, de Zahn enfin et surtout pour l'Allemagne (1). Après un demi-siècle d'études, on peut croire que les pièces sont toutes au dossier et que les conclusions sont fermement établies.

*
* *

Un premier point se précise d'abord, qui est d'une souveraine importance pour déterminer notre position en face des critiques qui

(1) M. ZAHN a eu la philanthropie de résumer ses *Forschungen zur Geschichte* et sa *Geschichte des N. T. Kanons*, en une brochure ou *Grundriss der Geschichte des N. T. Kanons* (Leipzig, 1901). M. LOISY, *Histoire du canon de N. T.* (Paris, 1891), avait déjà vulgarisé parmi nous la *Geschichte* de M. Zahn.

imaginent matière fluide et esprit pur l'essence du christianisme originel : c'est que ce christianisme originel est une foi fondée sur une *Écriture*.

L'Ancien Testament est, aussi bien pour les disciples que pour le Maître, un recueil qui contient la parole de Dieu : *Dieu a parlé, Dieu a dit, Dieu a ordonné, l'Esprit a dit, Dieu a dit par le prophète, le prophète a dit en Esprit,* sont des formules qui reviennent mainte et mainte fois sur les lèvres du Sauveur ou dans les écrits apostoliques. La parole divine est même plus impersonnelle : *Il a été dit, il est écrit.* Et de là le mot consacré : l'Écriture ou les Écritures. *L'Écriture dit* est synonyme de *Dieu dit.* Si l'Écriture renferme autre chose que des paroles de Dieu même, ce seront du moins des paroles inspirées par lui (1). Cette Écriture est un bloc concret, que le Sauveur désigne par l'expression : la Loi et les Prophètes. C'est le canon juif contemporain de l'époque évangélique et apostolique, et qui nous est connu par les témoignages juifs contemporains.

Nous ne voudrions pas, toutefois, forcer la valeur de ce témoignage rendu par le Nouveau Testament à l'Ancien. Ce serait un paradoxe que de faire état des citations, des allusions, des emprunts que l'on peut relever dans le Nouveau Testament, pour affirmer que tous les livres de l'Ancien Testament, individuellement, y compris les Deutérocanoniques, sont « canonisés » par le Nouveau. Car certains livres ne sont point cités (l'Ecclésiaste, Esdras, Abdias, Nahum, le Cantique, Esther), qui sont pourtant protocanoniques. Puis, au moins un apocryphe est cité, le livre d'Enoch. Il convient donc de s'en tenir à l'affirmation générale : le Nouveau Testament a dans l'Église naissante consacré l'Ancien comme Écriture.

En recevant des Juifs une *Écriture*, l'Église naissante posait les prémisses du canon du Nouveau Testament.

*
* *

Un second point à noter, c'est que, en ces matières, les choses important plus que les noms, les noms peuvent être beaucoup plus jeunes que les choses. L'usage du mot *canon* au sens de catalogue des livres inspirés n'apparaît pas dans la littérature chrétienne avant le milieu du IVe siècle. Ni Origène, ni Eusèbe ne s'en sont servis avec ce

(1) II Tim., III, 16 et II Pet. I, 20. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin, 1903), p. 126-128, met en pleine lumière le dogme de l'inspiration intégrale de l'Ecriture tel qu'il est professé par le judaïsme contemporain de l'Évangile et des Apôtres.

sens. Les premières attestations que l'on signale de cet emploi nouveau sont fournies par saint Athanase (1) : Eusèbe disait κατάλογος (2). Chez les Latins, Priscillien témoigne le premier de l'emploi de *libri canonici* et surtout de *canon* pour désigner toute la Bible (3).

Il nous est resté des catalogues de l'ancienne Église (4), l'étude de cette littérature est même une des contributions les plus neuves que nous devions aux recherches contemporaines sur l'histoire du Canon. Nous passerons une rapide revue de ces catalogues, nous limitant à ceux qui sont antérieurs à l'an 400.

Le catalogue du concile de Carthage de 397 est identique de contenu au canon du concile de Trente, à ce détail près qu'il compte : « *Epistulae Pauli apostoli tredecim, eiusdem ad Hebraeos una* ». En tête du canon de Carthage on lit : « *Item placuit ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt autem canonicae scripturae hae...* » Le canon conclut ainsi : « *Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio vel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto canone innotescat, quia a patribus ista accepimus in ecclesia legenda.* » Mais cette clausule est postérieure et paraît appartenir au concile de Carthage de 419 soumettant son catalogue des livres saints au pape Boniface (élu le 28 déc. 418) (5).

« *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa de explanatione fidei.* » Le texte, dont nous venons de transcrire le titre, est le texte dont le décret dit du pape Gélase est un remaniement développé. On n'avait pas observé que dans nombre de manuscrits ce texte se trouve donné pur de ces additions. M. Turner a publié une édition critique de ce texte premier, et n'a pas eu de peine à établir son authenticité et sa date probable (6). Ce catalogue du concile romain de 382 est identique de contenu au canon du concile de Trente, et, à la différence du concile de Carthage, il compte : « *Epistulae Pauli apostoli numero XIIII* ». Le catalogue est précédé de l'annonce que voici : « *Nunc vero de scripturis divinis agendum est quid universalis catholica recipiat ecclesia et quid vitare debeat.* » Ces mots semblent annoncer une mention des apocryphes, qui manque au texte existant. Il continue : « *Incipit ordo veteris testamenti...* » Puis : « *Item ordo*

(1) *De decret. nic. synod.*, 18.

(2) *H. E.*, III, 25, 6; VI, 25, 1.

(3) *Tractat.*, édit. Schepss, p. 46, 1; 48, 7; 50, 2; 53, 5; 55, 19, etc.

(4) On trouvera les plus importants de ces documents réunis dans E. Preuschen, *Analecta, kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons* (Freiburg, 1893), et, mieux, en appendice au *Grundriss* de Zahn.

(5) Labbe, *Concil.*, t. I, p. 968.

(6) *Journal of theological studies*, t. I (1900), p. 554-560.

scripturarum novi et aeterni testamenti quem sancta et catholica suscipit ecclesia. » Le catalogue se termine par cette clausule : « *Explicit canon novi testamenti.* » Notons le terme *canon* au sens où, exactement à la même époque, l'emploie Priscillien.

Le catalogue de saint Athanase figure dans une lettre festale, la 39e, celle de l'année 367. Cette lettre n'est pas du nombre de celles que nous a conservées la version syriaque découverte par Cureton (1848) : mais le fragment grec où se trouve le catalogue a été conservé dans des collections canoniques grecques; ce même fragment, dans un état un peu différent, s'est retrouvé en syriaque; et récemment on en a découvert un texte copte-sahidique plus complet, restant d'une version copte (IVe siècle?) des lettres festales (1). Le catalogue athanasien est sensiblement différent du catalogue carthaginois. Il compte quatorze épîtres paulines, l'épître aux Hébreux énumérée immédiatement avant les épîtres à Timothée et à Tite. Il exclut de la liste des κανονιζόμενα βιβλία, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, la Didachè des Apôtres, le Pasteur d'Hermas : ces livres, dit-il, sont en dehors du canon, mais ils ont été marqués par les Pères pour être lus aux nouveaux convertis qui veulent être instruits de la religion (2). Tels étant ceux qui sont κανονιζόμενα et ceux qui sont ἀναγινωσκόμενα, vous observerez, conclut Athanase, qu'il n'est pas question des ἀπόκρυφα, lesquels sont œuvre des hérétiques pour séduire les simples.

Le catalogue qui se lit dans les canons (3) dits du concile de Laodicée (de Phrygie), et approximativement datés de 363, compte quatorze épîtres paulines, mais il exclut l'Apocalypse. Il exclut pareillement la Sagesse, l'Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie et les deux livres des Macchabées.

Le canon de Mommsen est un catalogue publié par M. Mommsen en 1886 d'après un ms. (xe siècle) de la bibliothèque de Cheltenham, et dont une réplique a été découverte en 1890, toujours par M. Momm-

(1) Th. Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon* (Leipzig, 1901).

(2) *PG.*, t. XXVI, p. 1437 C. Cf. p. 1176-7.

(3) Sur ces canons, voyez la notice de M. Boudinhon, dans le compte rendu du *Congrès scient. intern.* de 1888, t. II, p. 420 et s. Les doutes formés sur l'origine précise des canons dits de Laodicée n'infirment pas le témoignage de ces canons comme représentatifs des usages ecclésiastiques contemporains. — Il faut en dire autant des canons dits des Apôtres qu'on ne peut écarter du débat sous prétexte qu'ils sont apocryphes : ces *Canons apostoliques* sont contemporains de ceux de Laodicée et en dépendent peut-être. Ils excluent la Sagesse, Judith, Tobie et les deux livres des Macchabées, mais ils incluent Esther et aussi l'Ecclésiastique, ce dernier pour l'instruction des nouveaux convertis. Ils comptent quatorze épîtres paulines, mais ils excluent l'Apocalypse. Ils ajoutent au canon du Nouveau Testament les deux épîtres de saint Clément et les huit livres des *Constitutions apostoliques*, particularité propre à la fiction qu'ils sont.

sen, dans un ms. (IXe siècle) de Saint-Gall. Dans ces deux mss. le catalogue en question est en appendice du chronographe désigné sous le titre de *Liber generationis mundi* (réfection du *Chronion* perdu de saint Hippolyte) (1), mais cet appendice est propre à ces deux seuls mss. Au même archétype appartient une notule qui fournit la date de la compilation : « *Ab Adam usque ad consulatum Valentiniani et Valentis anni sunt* $\bar{V}$*DCCCCXXVIII.* » Ce consulat est celui de 365. M. Mommsen a relevé une autre date, celle du consulat d'Eusèbe et d'Hypatius, qui est celui de l'an 359. Supposant donc que le compilateur de 365 a utilisé une pièce plus ancienne, il date cette pièce, qui est notre catalogue, de l'an 359. Notre catalogue n'est pas seul, car il est accompagné d'un catalogue des œuvres de saint Cyprien, tous deux avec stichométrie : la présence de cet index des œuvres de saint Cyprien a fait penser que les deux catalogues étaient originaires d'Afrique. Le texte qui a trait à la Bible commence ainsi : « *Incipit indiculum veteris testamenti qui sunt libri canonici sic...* » Les livres de l'A. T. sont au complet, car les cinq livres sapientiaux sont compris sous la rubrique « *Salomonis versus* $\bar{V}$*D* » ; quant aux livres d'Esdras, ils sont omis, mais le catalogue de l'A. T. se termine par ces mots : « *Sed ut in apocalypsi Iohannis dictum est : vidi XXIIII seniores mittentes coronas suas ante thronum : maiores nostri probant hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores.* » Or, au lieu des 24 livres annoncés, on n'en trouve que 23 d'énumérés. Pour le Nouveau Testament, le catalogue compte treize épîtres paulines, l'Apocalypse, les épîtres catholiques (2). L'épître aux Hébreux est exclue.

Le ms. gréco-latin des épîtres paulines connu sous le nom de *Codex Claromontanus* (VIe siècle) contient, entre l'épître à Philémon et l'épître aux Hébreux, un catalogue latin des livres de la Bible, lequel, comme le catalogue de Mommsen, est stichométrique. M. Zahn et M. Harnack estiment que ce catalogue, vraisemblablement traduit du grec, a été rédigé originairement dans le cercle de l'Église d'Alexandrie, antérieurement à saint Athanase, sans doute vers le milieu du IIIe siècle, ou au commencement du IVe (3). Les livres de l'Ancien Testament sont au complet, sauf que, par accident sans doute, les Paralipomènes sont omis. Mais dans la liste est inclus le quatrième livre apocryphe des Macchabées. Sont omises, de même par accident, dans la

(1) Voyez notre *Anc. litt. chr.*, p. 151 de la 3e édition.

(2) Restituez ainsi : « *Epistulae Iohannis III* [*Iacobi*] *una sola, Epistulae Petri II,* [*Iudae*] *una sola* » (Duchesne).

(3) Harnack, *Geschichte der altchr. Litt.*, t. I, p. 451. Le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, p. 148, donne un fac-similé photographique du catalogue du *Claromontanus*.

liste du Nouveau Testament, les deux épîtres aux Thessaloniciens et l'épître aux Philippiens. L'épître aux Hébreux est omise. Entre la dernière des épîtres catholiques et l'Apocalypse est intercalée la mention de l'épître de Barnabé, qui est peut-être notre épître aux Hébreux. Enfin, en dernier lieu, sont mentionnés le Pasteur d'Hermas, les *Actus Pauli* et l'Apocalypse de saint Pierre.

Le canon dit de Muratori est un texte latin découvert par Muratori dans un ms. (VIIIe siècle) de la bibliothèque Ambrosienne provenant de Bobbio, et publié par Muratori en 1740. On a trouvé des citations de ce texte dans un prologue aux épîtres paulines dont les mss. (XI-XIIe siècles) sont au Mont-Cassin. Le *Muratorianum*, comme on l'appelle, a donné lieu à bien des études et des hypothèses (1). La nature du latin du *Muratorianum* fait penser qu'il est traduit du grec. Ce serait, selon Zahn, une traduction faite au Ve ou au VIe siècle en Gaule. Quant au texte même, Rome s'y trouvant appelée *Urbs* simplement, on conjecture que l'auteur était romain. Et comme plus loin il est question du pape Pius, dont on précise qu'il était évêque du siège de l'église de la ville de Rome (*sedente* [*in*] *cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo*), on conjecture que l'auteur est un Romain qui n'écrit pas pour des Romains, mais pour quelque église en relation avec Rome. La mention de Pius (140*-155*) et d'Hermas comme de personnages presque contemporains (*nuperrime in temporibus nostris*), situe le *Muratorianum* dans la seconde moitié du IIe siècle. L'auteur a connu les actes apocryphes de saint Jean et de saint Pierre, il a connu Marcion et le Montanisme, indices qui nous reportent à la fin du IIe siècle. On peut dater le *Muratorianum* de 200 environ.

*
* *

Ces catalogues sont des jalons, qui, une fois posés, nous permettront de mieux comprendre les controverses qui au IIIe siècle et au IVe sont soulevées encore autour du canon du N. T.

D'abord dans les églises grecques.

Origène, au IIIe siècle, est un témoin capital, par l'érudition qu'il possède de tout ce qui est, pour ainsi parler, littérature biblique, par les disciples qu'attire de partout auprès de lui sa renommée, par les voyages qu'il a faits à Rome, Athènes, Césarée de Cappadoce, Antioche,

(1) A. Ehrhard, *Die altchristl. Litteratur*, t. I (Freiburg, 1900), p. 412-414, énumère et critique les dernières hypothèses. Qu'il nous soit permis de rappeler notre article sur « Gilbert d'Elnone et le canon de Muratori », *Revue biblique*, t. VII (1898), p. 421-423. La meilleure édition manuelle est présentement celle de Zahn dans son *Grundriss*.

Bostra, par ses longs séjours à Alexandrie et à Césarée de Palestine. Un premier fait indénié, c'est qu'Origène ne fait aucune différence de qualité entre l'Ancien Testament et le Nouveau : il commente avec la même méthode les livres de l'un et de l'autre, il argumente sans distinction d'autorité avec les textes de l'un et de l'autre. S'agit-il de déterminer le canon des livres inspirés, Origène use d'un critérium, le témoignage des anciens, auquel il veut qu'on se tienne (1). A ce critérium, les livres se partagent en trois classes : ceux qui sont reconnus de toutes les Églises (ὁμολογούμενα), ceux qui sont controuvés (ψευδῆ), ceux qui sont dans l'entre-deux (ἀμφιβαλλόμενα). A la première classe appartiennent les quatre évangiles, treize épîtres paulines, la *Prima Petri,* la *Prima Ioannis,* les Actes des Apôtres et l'Apocalypse. A la troisième, les textes dûment apocryphes comme l'Évangile dit de saint Pierre, l'Évangile dit des Douze, etc. Parmi les ἀμφιβαλλόμενα, il énumère l'épître aux Hébreux, la *Secunda Petri,* la *Secunda* et la *Tertia Ioannis,* Jacques, Jude, Barnabé, Hermas, la *Didachè,* l'Évangile selon les Hébreux. Origène note les doutes exprimés sur ces livres controversés, mais lui-même tient pour authentiques et inspirés Heb., II Pet., II et III Jo., Jac., Jud. : il tient Barnabé pour apostolique, Hermas pour inspiré et utile; son sentiment sur la *Didachè* et l'Évangile selon les Hébreux est indécis (2). Entre ce canon et celui d'Athanase, il n'y a pas de divergence, pour ce qui est du N. T. : toutefois Athanase marque plus fortement que le canon est fermé et que les ἀμφιβαλλόμενα, comme la *Didachè* ou Hermas, livres édifiants sans doute, sont hors du canon absolument.

Eusèbe de Césarée suit son maître Origène. Comme lui, il distingue les ὁμολογούμενα, les ἀντιλεγόμενα et les νόθα. Dans la première catégorie il range les quatre évangiles, les Actes, quatorze épîtres paulines, la *Prima Petri,* la *Prima Ioannis,* et sous bénéfice d'inventaire l'Apocalypse (3). Dans la troisième, Barnabé, Hermas, la *Didachè,* les Actes de Paul, l'Apocalypse de Pierre...; dans la seconde, les cinq épîtres catholiques restantes (Jac., Jud., II Pet., II-III Jo.). Comme Origène, Eusèbe note les doutes formés sur les ἀμφιβαλλόμενα, lui-même en paraît parfois ébranlé, mais il accepte pourtant en bloc la canonicité des sept épîtres catholiques (*H. E.*, II, 23, 25 et VI, 14, 1), et de l'Apocalypse (III, 25, 2). Origène emploie les mots νόθος et νοθεύειν, au lieu du mot ψευδής dont use Origène : le sens est le même, impliquant l'idée de faux ou de *spurius*. Le critérium surtout est le même : l'autorité des attestations

(1) Origen. ap. Euseb., *H. E.*, VI, 25, 13 : οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες παραδεδώκασι.

(2) Voyez *In Iesum Nave homil.*, VII, 1, qui exprime au mieux le canon d'Origène.

(3) *H. E.*, II, 23, 25; III, 3, 4 et 5; III, 25, 3; III, 18, 2; III, 39, 6; III, 28; VII, 24-25, etc.

des écrivains anciens et de la réception par les églises (1). Eusèbe, plus fermement qu'Origène, rejette Barnabé, Hermas, la *Didachè*, mais il note l'indécision existante encore sur la qualité de l'Évangile selon les Hébreux, au même titre que sur l'Apocalypse.

Le Nouveau Testament tel que l'a conçu Eusèbe est à rapprocher de celui que nous avons rencontré dans le catalogue du concile de Laodicée (lequel exclut du canon l'Apocalypse) et dans le catalogue des *Canons apostoliques* (même exclusion). Saint Jérôme écrira à Bethléem vers 400 : « *Legimus in Apocalypsi Ioannis* (*quod in istis provinciis non recipitur liber, tamen scire debemus quoniam in occidente omni et in aliis Foenicis provinciis et in Aegypto recipitur liber, et ecclesiasticus est : nam et veteres ecclesiastici viri, e quibus et Irenaeus, et Polycarpus, et Dionysius et alii Romani interpretes de quibus est et Cyprianus sanctus, recipiunt librum et interpretantur*)... » (2).

Au témoignage de saint Jérôme, tandis que, en Palestine, on usait des éditions de la Bible données par Origène, de Constantinople à Antioche on avait celles de Lucien : « *Luciani martyris exemplaria* » (3). Les exégètes qui à la fin du IVe siècle et dans la première partie du Ve appartiennent à l'école d'Antioche, n'ont pas d'autre texte, ni d'autre canon. Là aussi l'Apocalypse est exclue; des sept épîtres catholiques, on ne retient que l'épître de Jacques, la *Prima Petri* et la *Prima Ioannis*. Saint Jean Chrysostome et Théodoret ne citent ni l'Apocalypse, ni Jud., ni II Pet., ni II et III Jo. M. Zahn voit dans cette exclusion radicale des Antiochiens l'influence propre de Lucien, car, dit-il, autant qu'on peut savoir, antérieurement à Lucien l'Église d'Antioche recevait l'Apocalypse, témoin Théophile d'Antioche qui la cite (4).

Passons aux Églises de langue syriaque (vallées du Tigre et de l'Euphrate, avec Édesse comme métropole chrétienne).

On a longtemps cru que le *Diatessaron* de Tatien (*ca.* 175) avait été d'abord l'unique texte de l'Évangile connu par les Églises de langue syriaque : mais la découverte de la version syriaque des évangiles de Cureton (1858), puis celle de Lewis (1894), ont attesté l'existence de deux recensions d'une version syriaque des Évangiles, version faite sur le grec, version antérieure à la Peschitto (*ca.* 300) comme les premières versions latines sont antérieures à la Vulgate hiéronymienne (5).

(1) *H. E.*, II, 23, 25 : νοθεύεται [l'épître de S. Jacques] μέν, οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν..., ὅμως δὲ ἴσμεν ταύτας [Jac. et Jud.] μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις. Cf. III, 16 et 31, 6.

(2) *Tract. in psalm.* (édit. Morin, Maredsous, 1897), p. 5-6. Cf. p. 314.

(3) *Praef. Evv. ad Damas.* Cf. notre *Litt. chr. grecque* (3e édit.), p. 189-190.

(4) Euseb., *H. E.*, IV, 24, 1.

(5) R. Duval, *Littérat. chrét. syriaque* (Paris, 1899), p. 53, estime que la version Cureton

La Peschitto renfermait les quatre évangiles, les Actes des Apôtres, quatorze épîtres paulines, l'épître de Jacques, la *Prima Petri* et la *Prima Ioannis* : il y manquait les quatre épîtres catholiques restantes et l'Apocalypse. Le canon de la Peschitto est donc identique au canon des Antiochiens à la suite de saint Lucien : la Peschitto du N. T. aura-t-elle subi l'influence de saint Lucien (1)?

En Occident, le catalogue du concile de Carthage de 397, celui du concile de Rome de 382, le catalogue de Mommsen de 360, nous ont donné l'état du canon scripturaire à la fin du IVe siècle : aucune mention des *spurii*, hésitation sur un seul livre canonique, l'épître aux Hébreux. En 382 à Rome, on compte quatorze épîtres paulines ; en 397 à Carthage, treize plus une ; en 360 en Afrique, treize, et Heb. n'est pas mentionnée. Des hésitations sur la canonicité de l'Apocalypse ne se produisent que sous l'influence de l'Orient grec, par exemple chez Lucifer de Cagliari († 371) ou chez Apponius (*ca.* 400). Cette même influence de l'Orient grec produit l'acceptation de l'épître aux Hébreux comme épître pauline par saint Hilaire et par Lucifer de Cagliari. On peut affirmer que, dans la seconde moitié du IVe siècle, les Occidentaux qui ont réfuté l'arianisme, font appel à l'autorité pauline de l'épître aux Hébreux. — En Afrique cependant on hésite encore. Il a été démontré que saint Augustin cite l'épître aux Hébreux sous le nom de saint Paul, depuis le commencement de son activité littéraire jusqu'en 406 ; à partir de 409 jusqu'en 430, il ne parle plus que de l'*epistula ad Hebraeos* sans nommer saint Paul (2). Saint Cyprien, qui cite si fréquemment les treize épîtres paulines et aussi bien l'Apocalypse, ne cite jamais Heb., et des épîtres catholiques il ne cite que I Pet. et I Jo., rien des autres. Toutefois II Jo. est cité au concile de Carthage de 256 par un des évêques présents (3). Dans la première moitié du IIIe siècle, à Rome, saint Hippolyte a, semble-t-il, connu Heb., mais

est la première version syriaque des *Évangiles séparés* et contemporaine du *Diatessaron* ; la version Sinaïtique (Mrs Lewis) serait une revision de la Curetonienne pour laquelle le *Diatessaron* aurait été consulté ; la Peschitto serait une recension de la Sinaïtique.

(1) La même question se pose pour la Peschitto de l'A. T. M. Duval écrit : « L'Église de l'Osrhoène est dans ses premiers temps judaïsante. Au IIIe siècle, se produit un revirement : Palouh, évêque d'Édesse, reçoit l'imposition des mains de Sérapion, évêque d'Antioche vers l'an 200 ; dès lors c'est à Antioche, à la métropole des chrétiens hellénisants de la Syrie, que se rattache l'Église d'Édesse. » On revisa alors l'ancienne version syriaque de l'A. T. pour l'harmoniser avec les Septante : ce travail dut être achevé vers l'an 300. « A cette époque la recension de Lucien d'Antioche était répandue en Syrie, et il y aurait intérêt à rechercher si la revision de la Peschitto (de l'A. T.) est demeurée étrangère à cette recension. » *Op. cit.*, p. 40-41.

(2) Voyez *Revue bénédictine*, 1901, p. 257-261, article de Dom Rottmanner.

(3) *Cypr. opp.*, éd. Hartel, t. III p 159.

il ne la cite jamais explicitement, et il est possible qu'il l'ait prise pour une épître de Clément Romain (1); il a connu de même I Pet. et I et II Jo.; sa connaissance de Jac. et de II Pet. est problématique. Il recevait et il a vigoureusement défendu l'Apocalypse.

De l'exposé documentaire qui précède, il se dégage des conclusions déjà très fermes. — Premièrement, il existe un canon ou catalogue des livres du N. T. — Secondement, il n'est émis aucun doute sur le droit qu'ont les quatre évangiles et les épîtres paulines d'être dans ce canon. — Troisièmement, il y a hésitation pour l'Apocalypse, pour les épîtres catholiques, pour l'épître aux Hébreux. — Quatrièmement, le seul critérium qu'on invoque pour établir la canonicité ou la non-canonicité d'une pièce, c'est le témoignage des anciens.

Telle est la doctrine au IIIe et au IVe siècle.

*
* *

Le *Muratorianum* est un repère de première importance : il nous donne le canon de l'Église romaine vers l'an 200. Le *Muratorianum* est mutilé en tête, peut-être des deux tiers de son contenu : dans la portion perdue il devait être traité de l'A. T. Les premiers mots du document ont trait à l'évangile de Marc, puis à Luc qualifié de « troisième livre de l'évangile », puis au quatrième, Jean. Viennent ensuite les Actes des Apôtres; puis les épîtres paulines dans l'ordre Corinthiens, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, Galates, Thessaloniciens, Romains, neuf épîtres adressées à sept Églises distinctes, sept Églises, note l'auteur, comme sept aussi sont les Églises auxquelles s'adresse Jean dans l'Apocalypse. L'auteur y joint les épîtres adressées à des personnes : une à Philémon, une à Tite, deux à Timothée. L'épître aux Hébreux est passée sous silence, mais le *Muratorianum* ajoute : « *Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest : fel enim cum melle misceri non congruit.* » Le *Muratorianum* énumère ensuite l'épître de Jude, deux épîtres de Jean, la Sagesse de Salomon, l'Apocalypse de Jean et l'Apocalypse de Pierre, « *quam*, dit-il de cette dernière, *quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt.* » Enfin mention est faite du Pasteur d'Hermas, que l'on peut lire dans l'Église mais qu'on ne doit pas mettre au rang des prophètes ni des apôtres. Au total aucune hésitation sur l'Apocalypse johannine; mais exclusion de l'épître aux Hébreux, exclusion de l'épître de Jacques, et des deux

(1) *Revue biblique*, t. VIII (1899), p. 279.

épîtres de Pierre. A ce compte, c'est après l'an 200 que l'Église romaine aurait reçu dans son canon Heb., Jac., I et II Pet. Et cette induction répond bien à ce que saint Hippolyte suggérait déjà.

Autour du *Muratorianum*, trois écrivains, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, viennent témoigner, Tertullien pour l'Afrique, Clément pour l'hellénisme, Irénée pour Rome, encore que, asiate de naissance, il soit gallo-romain d'église.

Clément, au témoignage d'Eusèbe, avait donné dans ses *Hypotyposes* des interprétations de toute l'Écriture canonique, « sans omettre les livres contestés, comme l'épître de Jude et les autres épîtres catholiques, et encore Barnabé et l'Apocalypse de Pierre » (1). Clément croyait que l'actuelle épître aux Hébreux avait été écrite en hébreu pour les Hébreux et mise en grec par Luc. Elle ne portait pas le nom de Paul, pour ménager les susceptibilités des Hébreux : cette supposition est empruntée par Clément « au bienheureux presbytre », qui paraît être Pantène. D'où l'on peut inférer que, au milieu du IIe siècle, l'épître aux Hébreux ne portait pas le nom de Paul, bien que dès lors on tendît déjà à la lui attribuer. Clément encore invoquait la tradition des vieux presbytres pour l'ordre des évangiles : les évangiles à généalogies auraient été écrits les premiers, l'évangile de Marc aurait été écrit à la demande de Pierre (2). Clément recevait les quatre évangiles et les épîtres paulines, plus l'épître aux Hébreux; il recevait les épîtres catholiques comme un groupe, mais il paraît n'avoir point connu la *Tertia Ioannis*, non plus que Jacques et la *Secunda Petri*. Par contre, il recevait Barnabé et l'Apocalypse de Pierre. Clément désignait ce que nous appelons N. T. par l'expression « l'Évangile » et « l'Apôtre » ou « les Apôtres » (3).

Tertullien met au même rang l'*instrumentum* de l'ancienne loi et celui de la nouvelle. Il dit, par exemple, énumérant les preuves scripturaires de la résurrection de la chair : « *Satis haec de prophetico instrumento, ad euangelia nunc provoco* » (4). Tertullien cite des textes et des faits évangéliques, y compris ce qu'il appelle l' « *instrumentum Ioannis* », et il passe aux écrits apostoliques : « *Resurrectionem apostolica quoque instrumenta testantur* »... « *Ex ipsius* [*Pauli*] *instrumento captentur argumenta.* » Même méthode dans le *De pu-*

(1) *H. E.*, VI, 14. Photius, *Cod.* 109, dit des *Hypotyposes* qu'elles sont des ἑρμηνεῖαι de la Genèse, de l'Exode, des Psaumes, « des épîtres du divin Paul, et des catholiques, et de l'Ecclésiastique ».

(2) On pourrait voir là une répudiation implicite de l'Évangile dit de Pierre.

(3) *Strom.* VIII, 3, 14. cf. *Revue biblique*, t. VII (1898), p. 300, au sujet des études de Kutter sur le canon de Clément.

(4) *De resurr., carn.* 33 et passim.

dicitia : il discute les paraboles et les faits évangéliques qui se rapportent à sa thèse : « ... *Quod ad euangelium pertinet discussa iam quaestio est* ». Puis : « *Age nunc vel de apostolico instrumento* », et il cite les Actes, saint Paul, l'Apocalypse, la *Prima Ioannis,* l'épître aux Hébreux qu'il attribue à Barnabé (1). Dans le Ve livre *Adversus Marcionem,* il défend contre Marcion les treize épîtres paulines, une à une. Tertullien a connu l'épître de Jude et l'a tenue pour l'œuvre de l'apôtre (*De cultu foemin.,* I, 3). De même la *Prima Petri* (*Scorpiace,* 12 et 14). En dehors de I Jo., I Pet. et Jud., aucune trace des épîtres catholiques dans Tertullien. Comme Clément d'Alexandre, Tertullien désigne le Nouveau Testament (il emploie ce vocable) par l'expression : *Euangelia et Apostoli* (2).

Le témoignage d'Irénée est plus explicite encore. Contre les Valentiniens qui mettent en avant un prétendu « *Euangelium veritatis* »; contre les Aloges qui répudient l'évangile de saint Jean, contre tels et tels partis qui voudraient adopter un des évangiles de préférence aux autres, Irénée affirme que le Verbe qui a créé le monde a donné à l'Église le quadruple Évangile (ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον) : entamer cet Évangile c'est pécher contre la révélation et l'Esprit de Dieu (3). On ne peut souhaiter une canonisation plus solennelle des quatre évangiles. Eusèbe (*H. E.,* V, 8) a soigneusement relevé le canon d'Irénée : il note qu'Irénée reçoit l'Apocalypse johannine, la *Prima Ioannis*, la *Prima Petri.* Eusèbe ne parle pas des Actes, ni des épîtres paulines, dont Irénée, on peut le constater, fait un constant usage. Irénée a connu la *Secunda Ioannis* (*Haer.*, I, 16, 32 et III, 16, 8); mais il ne paraît pas avoir connu Jac., III Jo., II Pet., III Jude. Il semble avoir connu Heb., mais on sait par Photius qu'Irénée et Hippolyte n'attribuaient pas Heb. à saint Paul. Eusèbe enfin atteste qu'Irénée tenait le Pasteur d'Hermas pour une « Écriture ».

Ici encore nous arrivons à des conclusions fermes sur l'état de la doctrine à la fin du second siècle. — Il existe un *instrumentum* ou *testamentum* du N. T. d'autorité égale à celle de l'A. T. — Ce testament comprend les évangiles et les apôtres, l'évangile étant notre tétramorphe, les apôtres désignant unanimement les treize épîtres paulines, l'Apocalypse et les Actes. — On se divise sur le reste, savoir sur l'épître aux Hébreux et les épîtres catholiques. — Le critérium invo-

(1) *De pudicit.*, 11 et 12.
(2) *Adv. Prax.*, 15.
(3) *Contr. haer.*, III, 11, 8. Cf. *Revue biblique,* l. c., pour l'étude de M. Camerlynck sur le canon de S. Irénée.

qué pour reconnaître la canonicité est ici encore le témoignage des anciens, les anciens presbytres.

*
* *

Cet état de la doctrine à la fin du second siècle autour du *Muratorianum* est un terminus ad quem : comme terme opposé, nous avons l'ensemble des dates auxquelles on peut attribuer la composition individuelle des divers écrits du N. T. A s'en tenir à des approximations, on peut dire que les épîtres paulines remontent à la période 50-65; les synoptiques et les Actes, 60-70; les écrits johanniques, 80-100; l'Apocalypse, 65-95; les épîtres catholiques, 60-80, sauf Jude et la *Secunda Petri* dont l'origine reste obscure. A quel moment et par quel processus ces divers écrits ont-ils été recueillis en un recueil qui s'est trouvé être le canon du N. T.?

*
* *

Il est clair que le canon du N. T., étant formé de pièces diverses de date et d'origine, ne s'est pas produit inopinément, mais progressivement : il y aura eu un groupement primitif et des accessions, et n'est-ce pas le processus dont nous saisissions les derniers actes à la fin du second siècle dans les controverses concernant les épîtres catholiques et l'épître aux Hébreux?

Le tétramorphe a toutes les apparences d'être un groupement primitif. On sait quelles difficultés a faites récemment M. Harnack au sujet du tétramorphe. Aux yeux de M. Harnack, l'existence même du tétramorphe, tel que nous le possédons, tel que l'Église le possède depuis le second siècle, est un paradoxe, et, en réalité, une illusion. En fait, les Églises du Ier siècle avaient chacune un évangile, rien qu'un évangile : qui eût songé à en avoir quatre concurremment? Où et quand les trois synoptiques ont-ils été pour la première fois groupés? Nous l'ignorons. Mais où et quand le quatrième évangile a-t-il été réuni aux trois synoptiques? M. Harnack conjecture que c'est entre 140 et 175, au plus fort de la lutte contre le gnosticisme que notre tétramorphe s'est imposé : le mouvement est parti d'Asie et date de la période 120-140. — On nous permettra de ne discuter pas ce système, après la discussion qu'en a présentée le P. Rose (1). Le R. P. a montré fort bien que l'hypothèse n'est pas fondée qui suppose que chaque Église n'avait qu'un évangile, le sien : Mathieu et Luc ne sont-ils pas

(1) *Études sur les Évangiles* (Paris, 1902), p. 1-38.

déjà, pour une part, des compilations? ne constatons-nous pas, dès la fin du Ier siècle, la circulation aussi bien de Mathieu et de Luc, que de Marc, et un peu plus tard pareille circulation du quatrième évangile? Le R. P. a montré aussi que des évangiles, comme l'*Évangile selon les Hébreux,* l'*Évangile selon les Égyptiens,* l'*Évangile de saint Pierre,* ne sont pas des pièces primitives que les synoptiques auraient dépossédées, mais des fictions tard venues, à peine contemporaines de la constitution du tétramorphe, — laquelle datera des environs de l'an 100.

Cette donnée une fois acquise, et supposé, ce que nous verrons confirmé plus loin, que le tétramorphe est le point de départ de la formation du canon du N. T., venons à cette formation elle-même.

*
* *

Au sentiment de M. Harnack, le Nouveau Testament au sens strict du mot est partout où il émerge quelque chose de soudain : il est la complète équation de la parole écrite des apôtres et de la parole écrite du Christ, l'incorporation des Actes dans ce corpus, et l'idée que ce corpus, en tant que tradition écrite de l'enseignement apostolique, est désormais complet : tout cela est nouveau et constitue une évolution amenée par la controverse avec le gnosticisme et le montanisme. Antérieurement à cette évolution, l'Église avait possédé des écrits chrétiens qu'elle tenait pour saints, et aussi bien toute parole était sainte qui était prononcée ou écrite au nom ou à la louange du Christ. Puis, il y avait eu de saints apôtres, de saints prophètes, de saints didascales : les écrits d'ailleurs étaient rares, et ceux qu'on avait on les collectionnait et on les répandait : il se forma ainsi dans les grandes Églises des collections différentes de livres saints chrétiens. L'autorité en était grande et précaire : grande, parce que tout était saint qui prêchait le nom du Christ, surtout si un apôtre ou un prophète en était le garant; précaire, parce que l'autorité de pareils livres n'atteignait point celle de l'Ancien Testament ou la parole même du Christ, et que toute manifestation nouvelle de l'esprit pouvait interpréter ou éliminer une manifestation précédente. Telle est, ramenée à ses points essentiels, la théorie de M. Harnack, que nous décomposerons (1) pour en faire la critique.

La première thèse de M. Harnack se ramène à ceci :

Avant l'an 150, le christianisme ne possédait pas de collection

(1) Voyez sa brochure *Das N. T. um das Jahr* 200 (Freiburg, 1889), en la complétant par la *Dogmengeschichte*, t. I, p. 337-363.

d'évangiles et d'épîtres qui fût considérée comme ayant une autorité égale à celle de l'A. T. Le canon apparaît soudain dans une allusion de Méliton, évêque de Sardes, en un texte conservé par Eusèbe : « Je vins, dit Méliton, vers l'Orient et jusqu'au lieu où le Verbe a été annoncé et a vécu, m'informant soigneusement des livres du Testament ancien », ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία... (1). Méliton écrivait vers 170. M. Harnack estime que si Méliton parle des « livres du testament ancien », c'est bien apparemment qu'il existe des livres d'un testament nouveau.

Supposé que Méliton soit le premier à mentionner un canon du N. T. appareillé au canon de l'Ancien, il faut que M. Harnack établisse qu'avant Méliton il n'y a rien de tel.

M. Harnack s'y applique, en effet, en deux sous-thèses : 1° Justin, dit-il, n'a reconnu d'autre autorité que celle de l'A. T., des paroles du Christ, enfin des déclarations des prophètes chrétiens ; — 2° Marcion est le premier à avoir formulé le principe d'un canon du N. T. et à avoir déterminé pareil canon pour ses disciples.

Vérifions.

Justin dans sa première Apologie décrit les réunions du culte chrétien : chaque dimanche, les fidèles qui demeurent soit dans les villes, soit aux champs, se réunissent, et lecture est faite des *Mémorables* des Apôtres ou des écrits des Prophètes : τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται (I, 67). Veut-on savoir ce que désignent ces *Mémorables* des Apôtres? Justin l'a dit au chapitre précédent (I, 66) : οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια οὕτως παρέδωκαν... C'est le terme même dont se servait Xénophon pour les *Mémorables* de Socrate. Justin, qui est philosophe, affecte de se servir de ce mot de *Mémorables* (2). Et chez Justin ce terme sert de référence à des allusions ou à des emprunts à nos évangiles existants : Marc, *Dialog.* 106; Luc, *Dialog.* 103 et 105. Lorsque Justin écrit (*Dialog.* 103) : « Dans les *Mémorables,* ceux, dis-je, qui ont été composés par les Apôtres du Christ ou par les [disciples qui les] ont suivis » τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων, il est difficile de ne pas voir là une allusion à Marc et à Luc, en effet, qui l'un et l'autre avaient *suivi* des apôtres, et au moins à Mathieu qui fut apôtre (3). De fait, Justin, à en

(1) *H. E.*, IV, 26, 13.

(2) *Dialog.* 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107. *Apol.*, I, 33.

(3) Voyez Papias cité par Eusèbe (*H. E.*, III, 39, 15) : Μάρκος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν... Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ. Tertullien dira dans le même sens (*Adv. Marcion.*, IV, 2) : « Constituimus imprimis euangelicum instrumentum apostolos auctores habere.... sed et apostolicos, non tamen solos sed cum

juger par ses citations et ses allusions, a connu Mathieu, Marc et Luc. Mais quand il parle d'apôtres, pourquoi employer le pluriel s'il n'a que Mathieu en vue? Comme d'ailleurs on trouve chez Justin d'indubitables traces de saint Jean, on peut dire qu'il compte Jean parmi les *Mémorables* des apôtres. Au total, on peut affirmer que Justin accordait la même autorité aux prophètes de l'A. T. et aux préceptes du Christ : « Ce ne sont point des raisons humaines qui nous font être persuadés par le Christ, mais le message des saints Prophètes et son propre message » (*Dialog.* 48). Voilà donc d'une part les prophètes, c'est-à-dire l'A. T., et d'autre part la doctrine du Christ en tant que contenue dans les *Mémorables* des apôtres.

Si ce n'est pas là le canon défini fermement, c'en est au moins le principe et le principal. Ajoutez qu'autour de ce noyau circulent d'autres éléments épars dans les emprunts que Justin leur fait. Rom., I Cor., Gal., Eph., Col., I Thess., Heb., I Pet., Act. et la *Didachè* (1).

Venons au second argument de M. Harnack.

Est-il vrai que Marcion soit le premier à avoir formulé le principe d'un canon du N. T. et à avoir déterminé pareil canon?

Marcion a enseigné à Rome (*ca.* 120-140), dès avant Justin qui le réfute dans son πρὸς Μαρκίωνα (perdu). L'œuvre écrite fondamentale de Marcion était ses Ἀντιθέσεις, « *i. e. contrariae oppositiones quae conantur discordiam euangelii cum lege committere* » (2). Marcion, que Renan appelle « le plus audacieux novateur que le christianisme ait connu », met à la base de sa doctrine la répudiation absolue de l'A. T. et de la religion judaïque : il professe la nouveauté absolue du christianisme et son indépendance, en prenant pour base l'enseignement de saint Paul. Cette base d'argumentation suppose que saint Paul est une autorité écrite. Marcion accepte dix épîtres paulines : Gal., I et II Cor., Rom., I et II Thess., Laod. (= Éphésiens), Col., Philip., Philem. Marcion n'admet ni les Pastorales, ni les Actes; on ignore pourquoi. Il n'admet pas Heb., évidemment trop contraire à son propre système. Disons avec M. Zahn : « Il est évident que cette collection suppose que Marcion a trouvé existant dans l'Église une collection des épîtres paulines » (3).

Marcion, identifiant le christianisme avec le pur paulinisme qu'il conçoit, part de là pour faire la critique des évangiles : « *Marcion, nactus epistulam Pauli ad Galatas etiam ipsos apostolos sugillantis ut non*

apostolis et post apostolos. Denique nobis fidem ex apostolis Iohannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. »

(1) *Grundriss*, p. 34.

(2) Tertull., *Adv. Marcion.*, I, 19.

(3) *Grundriss*, p. 28.

recto pede incedentes ad veritatem euangelii, simul et accusantis pseudoapostolos quosdam pervertentes euangelium Christi, conititur ad destruendum statum eorum euangeliorum quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem quam illis adimit suo conferat » (1). Ainsi voilà Marcion instituant la critique des évangiles reçus, ceux qui portent des noms d'apôtres et ceux qui portent les noms de disciples des apôtres : nous avons vu plus haut cette expression désigner notre tétramorphe. De là Marcion en vient à inférer l'existence d'un évangile approuvé par Paul et seul recevable : il le restitue, composant un évangile qui a pour base l'évangile de Luc, disciple de Paul, polémisant contre certains textes qui sont propres à saint Mathieu, comme Mat. I, 23 (*Ecce virgo in utero habebit et pariet filium*); V, 17 (*Non veni solvere sed adimplere*); XIX, 12 (*Sunt eunuchi*). M. Zahn (2) veut qu'il ait reçu dans *son* évangile des fragments de Mathieu et de Jean, et que *son* évangile soit au total le texte de Luc, qui, « par suite de son association déjà longue à Mathieu et à Marc, aurait été mêlé à eux deux ; par contre il n'y a jusqu'ici aucune trace de l'influence chez Marcion d'un évangile extracanonique. Donc l'évangile de l'Église romaine, que Marcion répudiait, vers 140 tout comme vers 200 se composait de nos quatre évangiles. Et de même la collection des épîtres paulines trouvée par Marcion ne différait en rien de celle du *Muratorianum* ». Marcion repoussait l'Apocalypse et les Actes. Mais ce canon de Marcion, comme le dit fortement M. Zahn, est « une œuvre artificielle nettement définie, combinée en vue de réduire et de restreindre, l'œuvre d'un despotique et arbitraire donneur de lois ».

Nous ne nous refusons donc pas à dire que le canon publié par Marcion est le premier canon dont il y ait souvenir. Mais nous ajouterons aussitôt que ce canon en suppose un préexistant. Car la critique de Marcion est une réaction précisément contre la tendance à mettre un N. T. sur le même pied que l'A. T., et cette critique suppose qu'un bloc est déjà formé contre lequel elle n'a rien pu.

C'est de ce bloc — lequel est déjà le canon, au moins *in fieri* — qu'il nous reste à déterminer la composition et à expliquer l'autorité, puisque nous nous sommes refusé à en faire une création tardive et occasionnelle de l'Église.

Toulouse.

Pierre Batiffol.

(1) Tertull., *Adv. Marcion.*, IV, 3.
(2) *Grundriss*, p. 29.

LE CODE DE HAMMOURABI

Avec sa maîtrise accoutumée et sa célérité presque déconcertante, le P. Scheil a publié le troisième tome de ses textes de Suse. Ce tome est presque entièrement consacré au Code de Ḥammourabi (1). Il faut voir au musée du Louvre ce splendide bloc de diorite de $2^{m},25$ de hauteur avec un pourtour de $1^{m},65$ à $1^{m},90$, entièrement couvert d'un texte gravé à la pointe, avec, au sommet, le dieu Šamaš dictant ses lois à Ḥammourabi.

Une partie du texte a malheureusement été grattée, sans doute par les Élamites, car ce précieux monument, découvert à Suse (décembre 1901 et janvier 1902), représentait pour eux une législation étrangère.

Tous les biblistes voudront en lire le texte dans la publication du P. Scheil; nous nous contenterons ici de le résumer d'après sa traduction en rapprochant quelques passages bibliques.

C'est par ordre de Chamach que la justice doit resplendir dans la contrée et cela ressort de l'image elle-même, placée en haut de la stèle, et qui représente Ḥammourabi en face de Chamach. Le roi est debout, vêtu d'une tunique à plis lisses, serrée à la taille par une ceinture; à son cou, un collier; sur sa tête, une calotte qu'on dirait de feutre avec un large bourrelet; une sorte de favori postiche, très large, semblerait presque en sortir. La main droite est élevée presque jusqu'aux lèvres, soutenue à l'endroit du coude par la main gauche. Les paumes sont en dedans, comme me le faisait remarquer le P. Scheil, pour marquer que l'activité extérieure est comprimée par l'attention intense qui se porte tout entière sur les paroles de Chamach.

Le dieu est assis sur un trône, souvent reproduit sur les Koudourrous comme le siège des emblèmes divins. Il a sur la tête une tiare de cornes enroulées et superposées qui rejoignent le croissant de la lune. Il est vêtu d'une robe à volants et porte, lui aussi, un énorme favori

(1) *Textes élamites-sémitiques*, deuxième série, accompagnés de 20 planches hors texte, in-4° de 200 pp., Paris, Leroux, 1902. Ce volume contient en outre des briques importantes des rois élamites ou babyloniens et des contrats élamites-sémitiques.

postiche. Derrière ses épaules se détachent deux faisceaux de rayons. Sa main gauche est fermée, le pouce sur le poing; la main droite présente au roi ce sceptre, coupé au milieu par une boucle, qui est sur les monuments babyloniens le symbole de la justice. C'est le bâton de justice ou de droiture dont parle le Psalmiste (1).

Il est incontestable que le dieu parle et que le roi écoute.

Dans le code lui-même, le droit divin est pour ainsi dire médiat. Le roi est certainement élu et prédestiné par les dieux pour le bonheur des peuples, mais c'est par sa sagesse et sa bonté qu'il fait leur bonheur. On l'a choisi pour éclairer le pays comme le soleil (2) dont il est donc l'image sur terre; aussi est-il représenté ici, comme il le dit lui-même, en roi de justice (3). Son rôle est de faire régner le droit, de s'opposer aux entreprises des méchants, spécialement de protéger les faibles contre les forts, et très expressément, comme dans la Bible, « de conseiller l'orphelin et la veuve (4) ». Il rentre naturellement dans ses attributs de faire respecter la volonté des dieux et de réjouir leur cœur (5). Mais les lois elles-mêmes sont l'œuvre de sa sagesse, et cela est très juste puisqu'elles règlent seulement les rapports des hommes entre eux.

Il est probable que le roi mentionnerait plus expressément une révélation divine si le code contenait des lois religieuses; mais il est purement civil et administratif. Si l'anathème est interdit dès le premier article, ce n'est pas comme pratique religieuse, réprouvée par les dieux, mais plutôt comme une injustice envers le prochain.

MALÉDICTION PROFÉRÉE INJUSTEMENT (art. 1-2).

Les cinq premiers articles sont un rudiment du Code de Procédure.

Il est assez difficile de justifier la différence de solution donnée dans les deux premiers. Le P. Scheil distingue avec le texte deux sortes de maléfices dirigés contre le prochain : le premier, le moins grave, paraît être une simple malédiction. Si elle est proférée sans raison, le coupable est puni de mort. S'il s'agit d'un charme plus fort, et par conséquent d'une culpabilité éventuelle plus grave, on oblige celui contre lequel est prononcé le maléfice à subir l'épreuve du fleuve. L'épreuve de l'eau est célèbre en matière de sorcellerie. Élé-

(1) Ps. XLV, 7.
(2) *Recto*, col. I, 40 ss.
(3) *Verso*, col. XXV, 7: *šar mesarim;* cf. שבט מישר Ps. XLV, 7.
(4) *Verso*, col. XXIV, 61 s.; cf. Ex., XX, 22.
(5) *Verso*, col. XXV, 25 ss.

ment pur, elle rejette la sorcière; on est innocent quand on enfonce, condamné si on surnage. Pour la laisser agir seule, on a soin de lier l'accusé; de cette manière il est infailliblement perdu dans les deux cas, à moins qu'on n'arrive à temps pour l'empêcher de se noyer quand il enfonce. Ici les choses paraissaient se passer autrement; on prend un bain dans le (dieu) Fleuve. Celui qu'il emporte est coupable, mais on a toutes les chances d'en sortir. Un autre élément de la seconde espèce juridique, c'est que le vainqueur dans l'épreuve prend la maison de l'autre. Peut-être faut-il supposer que dans le premier cas il est clair pour le juge que l'anathème n'est pas justifié; l'épreuve de l'eau serait réservée pour le cas où le juge demeure dans le doute. On ne l'accordait que dans l'hypothèse d'un charme proprement dit qui faisait entrer en scène plus directement les puissances surnaturelles; l'ensorcelé n'était peut-être pas fâché de se savoir reconnu innocent par le Divin Fleuve lui-même — et de prendre la maison de son ennemi.

INTIMIDATION OU CORRUPTION DES TÉMOINS (art. 3-4).

Les deux articles suivants (3 et 4) sont relatifs aux témoignages. On suppose qu'une des parties cherche à intimider (1) ou à corrompre les témoins. Cette partie est naturellement censée plus puissante et plus riche. Ici le roi prend donc bien la défense du faible contre le fort.

PRÉVARICATION DU JUGE (art. 5).

Le juge qui revient sur son arrêt est condamné à payer douze fois l'enjeu du procès et est déposé : on suppose qu'il a subi une influence puissante.

DIFFÉRENTES SORTES DE VOL (art. 6-25).

On a volé le trésor du dieu ou du palais. Le voleur et le receleur sont punis du mort. On suppose sans doute qu'il y a effraction, car le trésor devait être bien gardé et d'ailleurs d'une grande valeur. S'il s'agit de bestiaux ou d'une barque, le voleur pourra éviter la mort en payant trente fois la valeur de l'objet, dix fois seulement si le volé est un affranchi (2). Les lois du Code de l'Alliance (Ex., XXII, 1. ss.) ne pré-

(1) Dans ce cas, si c'est une affaire de vie, le coupable sera tué. Peut-être faut-il entendre une affaire de vie dans le sens strict; le témoin qu'on cherche à disqualifier ou à intimider allait rendre un témoignage favorable à l'accusé.

(2) MAŠ-EN-KAK est traduit par le P. Scheil *noble* ou *patricien;* mais comme la compo-

voient pas l'hypothèse d'un vol au préjudice du roi ou de Dieu, aussi la restitution ne dépasse pas le quintuple. On est embarrassé pour justifier la solution de l'article 7. On assimile au voleur celui qui reçoit un objet quelconque d'un fils de famille ou d'un esclave, sous prétexte d'achat ou de dépôt, et la sanction est la mort. Peut-être la mort n'était-elle prononcée qu'à défaut de la restitution plus ou moins multiple, ou bien a-t-on considéré cette sorte de larcin comme particulièrement dangereuse pour la société? La dernière hypothèse paraît moins sûre puisque la même peine de mort est prononcée contre celui qui s'approprie des objets perdus (art. 9). Il est donc probable que le vol était en principe puni de mort, sauf la restitution multiple qui n'est pas toujours spécifiée.

On sait que notre loi actuelle protège en matière de meubles l'acheteur de bonne foi. Le principe qu'en fait de meubles possession vaut titre n'avait pas encore prévalu au temps de Ḥammourabi. Le vendeur d'un objet perdu est assimilé au voleur et tué; l'acheteur de bonne foi se paie sur la maison du vendeur, le propriétaire recouvre son bien (art. 9). Si l'acheteur ne peut pas prouver qu'il a acquis de bonne foi, il est assimilé au voleur; si le propriétaire ne peut prouver son droit, il est considéré comme calomniateur; tous deux sont punis de mort (art. 10 et 11). On a six mois pour fournir des témoins de l'achat (art. 12) (1). Si le vendeur est mort, l'acheteur se compense au quintuple; on ne voit pas bien pourquoi, à moins que le laps de temps censé considérable n'autorise à compenser aussi les intérêts.

Peine de mort pour le vol d'un enfant de famille (art. 14), pour celui qui aide un esclave à franchir la porte de la ville (art. 15) ou qui le recèle dans sa maison malgré la réclamation du majordome. Au contraire, celui qui ramène un esclave fugitif a droit à deux sicles d'argent (art. 17). Si le maître est inconnu, on doit l'amener au palais (art. 18), sans quoi on encourt la même peine (art. 19); si l'esclave s'enfuit de la maison de celui qui l'a attrapé, celui-ci peut se purger par un serment.

Les maisons des Babyloniens étaient le plus souvent en briques crues. Il était plus aisé de les percer d'un trou que de forcer la porte : le coupable sera tué en face de la brèche et enterré sur place (art. 21). Même peine pour le brigand (art. 22); si le brigand échappe, la cité est

sition relative à ce personnage est moindre que celle de l'homme libre, il faut lui assigner un rang non pas entre le roi et l'homme libre, mais entre l'homme libre et l'esclave, rang qui ne convient qu'à l'affranchi. S'il est question de ce personnage à propos du palais, c'est peut-être à cause du rôle que les affranchis (ou les eunuques) ont toujours su y jouer.

(1) Pas de laps de temps pour les témoins du propriétaire, à moins que la disposition ne soit commune aux deux.

responsable : exemple bien remarquable de la puissance du lien social. Le prix d'un esclave volé est fixé une mine d'argent (art. 24). Enfin la peine du feu est prononcée contre celui qui vole pendant un incendie (art. 25).

Ces lois contre le vol sont assez dures. Le Code de l'Alliance ne prévoit jamais la peine du feu. Le vol d'un homme est puni de mort (Ex., XXI, 16), mais le vol des animaux n'est puni que de la restitution au quintuple pour les bœufs, au quadruple pour les agneaux, encore est-ce dans le cas où le voleur s'est mis dans l'impossibilité de restituer (Ex., XXI, 37); dans le cas où il possède encore les objets volés, il n'est tenu qu'au double (Ex., XXII, 3); on ne peut tuer le voleur sur place en cas d'effraction que pendant la nuit (Ex., XXII, 1. s.); le voleur peut d'ailleurs être vendu pour payer sa dette (Ex., XXII, 2).

SERVICE PERSONNEL ET BÉNÉFICES (art. 26-41).

Ces articles ont pour but d'assurer à la fois le service du roi et le bien de ses serviteurs. Le principe posé en tête est celui du service personnel. Le roi entend être servi par les agents de son choix, officiers ou agents de police, et ne les autorise pas à se faire remplacer, dans une « affaire du roi », sous peine de mort (art. 26). Il n'est même pas permis à un préfet d'employer à la perception de la dîme d'autres agents que ceux qui sont désignés pour cet office (art. 33). D'autre part l'officier est protégé contre les entreprises du préfet (art. 34). Ces officiers et ces sbires étaient logés par le roi, avec des champs et jardins considérés comme largement suffisants à leur subsistance, mais dont la conservation importait au bien public, car sur ces maisons et ces jardins on sauvegarde surtout les droits du roi. En effet le tenancier est tenu de cultiver; s'il néglige ce soin pendant trois ans (1), sa gestion passe à un autre (art. 30). Ce n'est point un cas de prescription, car le nouveau gérant sera sans doute obligé envers le palais aux mêmes services que le tenancier négligent.

De plus, ces biens sont inaliénables; le fonctionnaire ne peut ni les vendre (2), ni les léguer, ni les donner en gage (art. 36, 37, 38); on a soin de noter que cela tient à la nature des biens, non de la personne, car l'officier, sbire ou collecteur d'impôts peut disposer de sa fortune

(1) Le texte (art. 31) dit nettement que pour un an le tenancier ne perdrait pas son droit; il n'était pas nécessaire de le dire et cette précaution a l'inconvénient de faire naître quelque doute dans l'esprit pour l'hypothèse de deux ans. Celui qui a fait des améliorations pourra sans doute se compenser; cela est prévu des piquets d'enclos (art. 41).

(2) Même s'il s'agit de troupeaux (art. 35). L'acheteur perd son argent.

privée (art. 39, 40). Enfin on ne peut pas même les aliéner pour payer la rançon de l'officier qui a été fait prisonnier pour le service du roi (art. 32). Cela n'est pas nécessaire d'ailleurs, puisque dans ce cas on aura recours au trésor du temple à défaut de sa fortune personnelle, et au palais si le temple est à court. Naturellement l'officier n'a pu cultiver pendant qu'il était captif. Dans ce cas la gestion passe à son fils (art. 28); s'il est trop jeune, la mère a le tiers du revenu pour l'élever (art. 29), mais la gestion passe à un autre jusqu'au retour de l'officier (art. 27). On est tenté de penser que ces terrains sur lesquels le roi veille avec tant de soin étaient grevés de fortes charges. Cependant le tenancier principal devait bien jouir de la totalité du revenu puisque le tiers est concédé à son fils en bas âge. Le roi tenait donc surtout à assurer le parfait état des biens attachés à certains offices. Il était sûr, à ce compte, de trouver toujours de bons serviteurs. Des fiefs leur étaient garantis comme eux-mêmes lui devaient personnellement le service.

Ceux qui y manquaient étaient, avons-nous vu, punis de mort, et ceux qui les remplaçaient dans un service difficile héritaient des biens attachés à cette fonction.

CULTURE DES CHAMPS ET DES VERGERS (1) (art. 42-...).

Il semble que chez les Babyloniens les terres n'étaient pas louées pour un fermage en argent, mais confiées à des métayers : le propriétaire paraît avoir pris la moitié de la récolte s'il s'agissait d'un champ, les deux tiers pour les vergers en plein rapport. Dès lors l'intérêt du propriétaire, comme le bien public, exigeait que les laboureurs eussent leur tâche à cœur. La paresse du fermier exposait le maître à ne rien percevoir de son champ et à le voir perdre sensiblement de sa valeur. C'est ainsi sans doute que s'expliquent les trois premiers cas. Le maître devra toujours percevoir une récolte normale, qu'on apprécie d'après le rendement du voisin, si la négligence du fermier a causé une récolte au-dessous de la moyenne (art. 42). Si cette négligence a été telle que le champ lui-même a subi une moins-value, le fermier devra le remettre en bon état (art. 43). Ce cas devait surtout se présenter pour un bail de trois ans; aussi on spécifie que le champ sera soigneusement cultivé la quatrième année, et pour couper court aux difficultés, la récolte moyenne est évaluée à 10 *gur* de blé

(1) Cette rubrique comprend des espèces juridiques bien différentes; on passe des contrats de louage aux obligations qui naissent d'un délit ou d'un quasi-délit. Le législateur ancien groupe les faits plutôt d'après la matière que d'après le point de vue du droit.

pour 10 *gan* de champ (art. 44). Lorsque le propriétaire a pris sa part, le métayer supporte les risques pour ce qui reste en place (art. 45); dans l'hypothèse contraire, le cas fortuit les atteint à proportion (?) de leur contrat, pour le tiers ou la moitié (art. 46). Le laboureur n'est d'ailleurs pas tenu d'exploiter personnellement, et peut se faire suppléer (art. 47).

Le cas du fermage pour une rente en argent n'existait probablement pas en Babylonie. Mais le revenu du débiteur est toujours le gage du créancier. La loi se montre ici tellement indulgente pour le débiteur qu'elle le considère comme un métayer par rapport au propriétaire et qu'elle le libère des intérêts quand la récolte est nulle par suite d'inondation ou de sécheresse (art. 48). Le prêt est alors un véritable placement sur la récolte aux risques du créancier. Il est très naturel de lui attribuer un privilège sur la récolte, et cela paraît être le sens des deux articles suivants, soit qu'elle ait été engagée avant les semailles (art. 49), soit qu'elle ait été engagée après (art. 50); l'intention du législateur est aussi que le débiteur moissonne lui-même. Le débiteur d'une somme d'argent a d'ailleurs le droit de restituer en nature, d'après le tarif du roi qui établit la valeur des céréales en espèces sonnantes (art. 51). Il est bien entendu que le débiteur n'est pas libéré lorsque la production est nulle par sa faute (art. 52).

Les rapports entre voisins étaient surtout relatifs à l'irrigation. En inondant mal à propos le champ inférieur on pouvait lui causer un grave dommage. Le texte prévoit trois cas dont la distinction est assez subtile. Dans le premier, le cultivateur n'a pas réparé sa digue : c'est une faute d'omission, il paiera juste le dégât (art. 53); dans le second cas, il ouvre sa rigole à lui, mais ne l'a pas empêchée d'aller dans le champ voisin : il paie toute la récolte normale (art. 55); enfin c'est lui-même qui a maladroitement ouvert une eau quelconque : il paiera dix *gur* de blé pour dix *gan* de champ, ce que nous avons vu être le maximum (art. 56). A propos du premier cas, la loi déclare que le débiteur peut être vendu pour satisfaire les créanciers (art. 54); le principe était évidemment général; on veut dire ici qu'il s'applique même dans le cas de la faute la plus légère. Ce sont en effet trois sortes de fautes qui paraissent être distinguées ici sous une forme concrète.

Ce sont cependant trois fautes légères si on les compare aux suivantes. Le nouveau cas posé suppose une véritable usurpation de propriété. Le berger qui fait paître ses moutons dans un champ devra donner 20 *gur* de blé pour dix *gan* de champ et le propriétaire garde la moisson (art. 57). On le condamne même à 60 *gur* de blé si les moutons ont fait ce dégât lorsque la saison de la pâture est passée. En pa-

reil cas le berger semble avoir assumé une responsabilité plus complète. Il paie donc 60 *gur* mais garde ce qui reste de la moisson (art. 58).

Le Code de l'Alliance est plus général : on compense le dégât fait par le bétail en donnant de la meilleure qualité (Ex., XXII, 4).

L'art. 59 contient une disposition isolée : celui qui coupe un arbre chez le voisin paiera une demi-mine d'argent. La somme fixée une fois pour toutes doit donc être un maximum et revêt le caractère pénal. La vengeance favorite des Orientaux est de couper les arbres; aussi est-ce encore un *cas réservé* dans le Patriarcat de Jérusalem.

Les art. 60-65 sont une application aux vergers, *mutatis mutandis*, de ce qui a été dit des champs de céréales. Pour les vergers d'Orient le fermier n'a guère qu'à diriger l'arrosage; c'est à peine si on touche au sol. Lors donc que le verger est en rapport normal, le fermier donne au propriétaire les deux tiers et non pas la moitié (art. 64); s'il cause une diminution de rapport, il devra la compenser (art. 65). Mais il se peut qu'on lui confie un champ nu : il faut qu'il plante des arbres qui d'abord ne rendront rien ou peu de choses; aussi n'est-il tenu à rien pour les premières années; la cinquième année on partage par moitié en deux sections non pas les fruits, mais le jardin lui-même, et c'est le propriétaire qui choisit (art. 60); on décide même d'avance que si le jardinier n'a pas planté la partie haute, elle sera dans son lot (art. 61); c'est qu'il n'a pas voulu prendre la peine d'arroser à bras l'endroit où la rigole ne va pas. Si le champ à transformer en verger produisait des céréales (?), le maître n'a renoncé à ce produit que dans l'espérance d'un revenu supérieur après quatre ans; si le fermier n'a rien fait, il compensera au taux du voisinage (art. 62); mais si le terrain était en bas-fond, par conséquent donnant une récolte maxima, il fournira dix *gur* de blé pour dix *gan* de terrain.

Chez les Hébreux les plantations d'arbres fruitiers étaient profanes pendant trois ans, sanctifiées (1) la quatrième année et livrées au libre usage la cinquième (Lev., XIX, 23 ss.).

A cet endroit, le P. Scheil nous avertit que « cinq colonnes ont été effacées par le polissage de la surface. Dans cette lacune se trouvaient la suite des lois sur l'exploitation des vergers, toutes celles concernant l'exploitation des maisons, et enfin le droit commercial dont nous avons la suite sur le verso de notre stèle (2) ». Quelques fragments déjà connus, copiés anciennement sur des tablettes d'argile, se rattachent à cet endroit. Le premier texte semble autoriser le créancier à refuser des dattes pour un paiement qui doit s'effectuer en argent, tan-

(1) PLINE, *H. N.*, XIV, XII. 88 : « ex imputatâ vite libari vina diis nefas statuit (Numa) ».
(2) P. 48.

dis que le troisième permet au débiteur de se libérer d'un façon quelconque. La contradiction n'est qu'apparente : dans ce premier texte il semble que le débiteur veuille forcer le créancier à faire la cueillette lui-même; c'est cette prétention qui est rejetée; au fond c'est la même solution que pour les céréales où le maître du champ est expressément tenu de faire la récolte (art. 40 et art. 50).

Le second texte suppose au propriétaire le droit d'expulser le locataire, à condition de rembourser une somme qu'une lacune du texte ne permet pas de fixer.

COMMERCE (art. 100-107).

Le P. Scheil estime à quarante environ le nombre des articles qui manquent et reprend au chiffre 100. Il s'agit maintenant des rapports des grands négociants avec les petits commerçants ambulants. Le P. Scheil les qualifie en même temps de commis. Il semble d'après l'art. 100, malheureusement lacuneux, qu'ils travaillent pour leur compte. La loi leur est évidemment très sympathique et c'est peut-être en cela surtout que Hammourabi peut se vanter d'avoir pris la défense du faible contre le fort, nous dirions aujourd'hui des travailleurs contre le capital. Ce petit commerçant a recours au grand négociant qui est le banquier naturel de l'Orient. On lui compose une pacotille, blé, laine, huile, dont la valeur est fixée. Il doit cependant consigner une somme d'argent qui devait forcément être inférieure. Ceci posé, si le camelot gagne (1), il rend l'argent et les intérêts.

S'il ne gagne rien, il ne rend que le capital (art. 101), et le rend quand bien même le créancier n'aurait pas stipulé d'intérêts (art. 102). Mais s'il est dépouillé en route par l'ennemi, il se purge par un serment et il est quitte (art. 104). S'il fait faillite, le négociant ne peut que garder l'argent consigné, sans prétendre aux biens éventuels du failli (art. 105). Enfin en cas de contestation le camelot convaincu de dol est condamné au triple, mais le négociant au sextuple (art. 106 et 107).

DÉBITS DE BOISSON (art. 108-111) (2).

Ce n'est pas sans raison que plusieurs Pères ont fait de Rahab, la mé-

(1) Ce doit être le sens de l'art. 100, lacuneux au début; toute l'appréciation de ces lois dépend de la question de savoir si le commis garde le profit en cas de gain. Le petit commerçant est bien l'agent du négociant (art. 107, col. II, l. 9, *le suffixe*); mais s'il n'était qu'un mandataire, il ne rendrait pas l'argent avec les intérêts, il serait payé à l'année.

(2) Par suite de la confusion déjà signalée, la loi sur les débits de boisson prévoit un crime d'État et un sacrilège.

rétrice de Jéricho, une cabaretière. C'est la marchande de vin de Ḥammourabi, chez laquelle les gens suspects se donnent rendez-vous. Si elle ne conduit pas elle-même ces rebelles au palais, elle sera punie de mort (art. 109). Il est probable cependant qu'on se contentait d'une dénonciation et que le roi de Babylone avait l'œil sur ces tripots comme le roi de Jéricho, ce qui n'empêcha pas d'ailleurs Rahab de faire échapper ses hôtes. On est sévère pour la cabaretière dans un autre cas. On la jette à l'eau si elle n'accepte pas du blé comme prix de sa boisson, mais de l'argent à gros poids, et fait ensuite baisser le prix de la boisson au-dessous du prix du blé ; sa faute est moins une injustice envers un particulier qu'un crime d'État, car elle trouble la loi des échanges fondée sur une sorte de bimétallisme en nature ; en effet on règle (art. 111) que si elle livre 60 de boisson, elle ne prendra, et après un certain temps, que 50 de blé. Un châtiment encore plus sévère est réservé à la prêtresse qui entre dans une taverne pour boire : elle sera brûlée vive. Cette sévérité donne à penser que le cabaret n'était pas seulement une maison à boire ; peut-être suppose-t-on que la prêtresse manquera encore à d'autres devoirs en compagnie de la Rahab babylonienne; ou le fait de boire du vin était-il pour elle un crime capital? On pourrait le penser d'après la sévérité de l'ancienne loi romaine selon Denys d'Halicarnasse (1).

Contrat de transport (art. 112). Celui qui s'engage à transporter une somme et se l'approprie doit restituer cinq fois la valeur.

POURSUITES CONTRE LES DÉBITEURS (art. 113-119).

Les rapports du créancier et du débiteur sont réglés d'une façon très favorable au débiteur si l'on compare ce droit à l'ancien droit de Rome. Il est d'abord interdit au créancier de se payer lui-même en s'emparant du blé de son débiteur, sous peine de perdre sa créance (art. 113).

Dans ce droit, comme dans celui de toute l'antiquité, l'homme répondait pour sa dette et le créancier avait donc le droit de s'emparer de sa personne ou de celle des siens. Mais si la contrainte par corps n'était pas justifiée, on devait en réparation 1/8 de mine d'argent (art. 114). Si le contraint mourait de mort naturelle, le créancier n'était pas responsable (art. 115), mais si c'était par suite de mauvais traitements, le créancier perdait sa créance ; son propre fils était mis à mort si le contraint était fils d'un homme libre; pour un esclave il payait 1/3 de mine d'argent. Le débiteur pouvait livrer sa femme, son

(1) Denys, II, 25 : εἴ τις οἶνον εὑρεθείη πιοῦσα γυνή, ἀμφότερα γὰρ ταῦτα θανάτῳ ζημιοῦν συνεχώρησεν ὁ Ῥωμύλος; l'autre crime est l'adultère.

fils ou sa fille pour servir le créancier, en échange de la dette; mais dans la quatrième année ils recouvraient leur liberté (art. 117). On sait que l'esclave hébreu homme n'avait droit à la liberté qu'après six ans (Ex., XXI, 2); lorsque le père vendait sa fille, elle n'était point tout à fait esclave (Ex., XXI, 7); le droit hébreu prévoyait comme cas normal qu'elle était devenue la femme du créancier et se préoccupait plutôt d'assurer son existence dans le mariage que de la rendre à la liberté.

Le commerce des esclaves était libre (art. 118), mais on exigeait que l'homme rachetât (au plus tôt?) la serve qui lui avait donné des fils (art. 119).

DÉPÔT (art. 120-126).

Pour éviter toute contestation au sujet des dépôts, la loi réglait qu'on ne pouvait jamais rien réclamer si le dépôt avait eu lieu sans témoins (art. 123). Le dépositaire était tenu, même dans le cas où il aurait lui-même été volé, s'il était en faute (art. 125), mais le déposant ne devait réclamer devant Dieu que ce qui lui manquait réellement (art. 126). L'emmagasinage du blé était un vrai contrat de location; on payait 5 *qa* pour un *gur* (art. 121); la quantité de blé devait donc être connue; cependant, en cas de contestation le maître du blé pouvait faire valoir ses droits devant Dieu (art. 120); ici, comme dans le cas de l'art. 125, l'obligation est certaine, la qualité douteuse.

En cas de vol de l'objet déposé, le droit hébreu oblige directement le voleur à restituer au double; si on ne trouve pas le voleur, le dépositaire peut se purger par serment (Ex., XXII, 6 s.); mais au fond l'espèce n'est pas la même puisque le droit babylonien suppose qu'il est en faute. C'est l'inconvénient inévitable des codes qui procèdent par hypothèses. Mais il est remarquable que les deux codes recourent ici à la procédure devant Dieu, c'est-à-dire au serment.

ORGANISATION DE LA FAMILLE, MARIAGE, CONVENTIONS MATRIMONIALES, SUCCESSION (art. 127-184).

Les lois sur le mariage occupent une place considérable. L'attention du législateur se porte tout d'abord sur la faute possible de la femme. L'honneur de la prêtresse et de la femme mariée est défendu contre d'injustes soupçons. Le calomniateur aura les tempes rasées (art. 127). A un simple soupçon du mari qui la maudit, la femme oppose un simple serment et paraît être libre de divorcer (art. 131); s'il y a rumeur publique, elle doit subir l'épreuve du Fleuve (art. 132; cf. art. 2). Prise en flagrant délit, elle est jetée à l'eau

avec son complice, à moins que son mari ne lui pardonne et que le roi ne fasse grâce à son amant (art. 129). Celui qui viole une vierge est puni de mort, elle est relâchée (art. 130). D'ailleurs pas de mariage sans un contrat formel (art. 128).

Le Lévitique punit de mort l'adultère (xx, 10) sans prévoir un pardon qui n'était guère dans les mœurs des nomades ou des semi-nomades. La loi de jalousie est assez connue (Num., v, 11 ss.). Le cas de la vierge violée est résolu comme dans le droit babylonien si elle est fiancée (Deut., xxii, 25); cependant le code hébreu ne croit le cas possible que si la jeune fille est dans les champs. On ne suppose pas qu'un homme puisse pénétrer si aisément dans la maison du père ou qu'on puisse si facilement se cacher dans les maisons. Si elle n'était pas fiancée, on les marie (Deut., xxii, 28; Ex., xxii, 16, pour la séduction).

Nous plaçons ici certains articles relatifs à l'adultère ou à l'inceste que le code renvoie plus loin. La femme qui fait tuer son mari, « en vue d'un autre homme », sera pendue (art. 153). Le père qui a commerce avec sa fille est chassé de la ville (art. 154). Le père qui a commerce avec la fiancée de son fils lui paye une demi-mine d'argent et la renvoie (art. 156). Si son fils avait déjà eu commerce avec elle, le père est lié et jeté à l'eau (art. 155) (1). Si le fils a commerce avec sa mère, les deux complices sont brûlés (art. 157). Si c'est avec la concubine de son père, il est chassé de la maison paternelle (art. 158).

Le code hébreu est plus et moins circonstancié dans le Lévitique. Il condamne plusieurs genres d'inceste mais ne fixe pas la peine du plus grave de tous, celui du fils avec sa mère, ni de l'inceste du père avec la fille. On peut estimer que c'était la peine du feu dans les deux cas puisque cette peine est appliquée à l'homme qui épouse à la fois la fille et la mère. Le père pris avec sa belle-fille est puni de mort avec elle (Lev., xx, 12), mais on ne prévoit pas le cas de Philippe II où le père prend pour lui la jeune fille qu'il destinait à son fils. Très prudemment le code babylonien lui ordonne de la renvoyer pour éviter un malheur domestique. Les Hébreux sont plus sévères pour le fils qui déshonore la couche de son père (Lev., xx, 11); la peine est la mort.

Nous revenons au point où nous avions laissé le code. Il passe à la durée des liens du mariage. De sa nature il est perpétuel.

La femme d'un captif ne peut chercher fortune ailleurs que si elle n'a pas de quoi vivre (art. 134), sinon elle est jetée à l'eau (art. 133). Dans le cas où le captif revient, il reprend sa femme; les fils du second

(1) Le texte dit : « le père est lié et la femme jetée à l'eau »; il est probable qu'ils étaient jetés à l'eau ensemble, car c'est plus qu'un adultère; cf. art. 129.

mariage restent avec leur père. Mais si l'absent est absent par sa faute, la femme, libre de chercher un mari, ne lui reviendra pas (art. 136).

Ces divers cas n'étaient pas prévus chez les Hébreux.

Quid de la répudiation et du divorce?

Les lois sur ce point sont la pierre de touche qui permet de juger en quelle estime une société tient la femme. Aucune civilisation ancienne ne s'est élevée à l'indissolubilité absolue du lien conjugal. Les Hébreux n'admettaient que la répudiation par l'homme. Quand le divorce est permis, la femme est placée sur le pied de l'égalité. La loi babylonienne prenait pour base la répudiation par le mari, mais elle touchait au divorce. Au premier abord la répudiation paraît libre si la femme n'a pas de fils. Mais encore faut-il que le mari lui rende son trousseau, la dot qu'il lui a constituée et à défaut de dot une mine d'argent (1) (art. 138, 139, 140). Fût-elle simple concubine, si elle a eu des fils, elle a droit à son trousseau, à un usufruit qui lui permette d'élever ses fils, et quand ceux-ci seront dotés, à une part de fils; elle est d'ailleurs libre de convoler en secondes noces (art. 137). La maladie de la femme n'est pas une cause suffisante de répudiation, à moins qu'elle ne veuille se retirer d'elle-même (art. 148, 149). Dans le cas au contraire où elle se conduit mal, son mari est libre de la répudier sans rien lui donner ou de la garder comme servante (art. 141). Mais la femme elle-même peut arriver au divorce. Elle se refuse à son mari, et s'il est prouvé qu'il est coureur et elle bonne ménagère, elle peut prendre son trousseau et rentrer chez son père (art. 142). On ne dit pas si elle peut se remarier. A la vérité elle s'expose à être jetée à l'eau si l'enquête tourne contre elle (art. 143). La femme sans enfants avait une ressource pour éviter la répudiation ou la présence importune d'une rivale. Elle donnait une de ses servantes à son mari, et si cette femme avait des enfants, le mari ne pouvait chercher une concubine (art. 144). Il était aisé de prévoir que l'heureuse servante se poserait en rivale; la maîtresse ne pouvait plus la vendre dès lors qu'elle avait des enfants, mais elle pouvait la marquer et la traiter comme servante. Ce point de droit babylonien explique merveilleusement les deux épisodes de l'histoire d'Agar. Lorsque Sara se plaint une première fois de sa servante (Gen., XVI, 6), Abraham répond selon le droit que cela ne le regarde pas et que c'est à elle à traiter sa servante comme elle l'entendra. Mais lorsque Sara veut la chasser (Gen., XXI, 10), Abraham le trouve mauvais, et en effet Sara excède son droit; il cède cependant sur l'ordre spécial de Dieu. D'ailleurs, en aucun cas la concubine n'est l'égale de l'épouse (art. 145).

(1) Un tiers si le mari est un affranchi.

Nous n'avons pas besoin de souligner l'étroite ressemblance de ce droit avec les coutumes des patriarches et le droit hébreu (Deut., XXIV, 1 ss.); le droit hébreu est cependant moins favorable aux prétentions de la femme quoiqu'il exige une juste raison de la part du mari qui répudie. On sait que l'école de Hillel se contentait des prétextes les plus futiles; c'était certainement en désaccord avec les principes anciens du droit.

Les lois sur les conventions matrimoniales sont étroitement mêlées à la matière des successions. Tout dépend en effet, dans les deux cas, de la condition qu'on veut faire à la femme et du principe qui préside à la transmission des biens. Le code de Ḥammourabi est bien éloigné de la rigidité romaine et de son parti pris en faveur des agnats. Par contre, la coutume semble avoir limité le pouvoir de tester du père de famille, puisque le code cite expressément le cas où sa volonté sera respectée.

Pour comprendre les lois qui suivent il faut distinguer, avec le P. Scheil, trois sortes de biens matrimoniaux. En Orient, alors comme aujourd'hui, la jeune fille se préoccupe dès son bas âge de se constituer un trousseau. Par là on entend moins aujourd'hui ses vêtements et ses meubles que les pièces d'argent qu'elle accumule et porte sur le front. C'est son apport, et comme le père y contribue, on peut dire qu'il fait une petite dot à sa fille (*cheriqtou*). Mais il se préoccupe plutôt d'exiger de son gendre une somme assez ronde, véritable prix donné pour la fille, en hébreu *mohar*, en assyrien *tirḥatou*. De plus, le mari peut lui-même constituer une dot à sa femme, et cela a surtout son utilité en cas de décès du mari; c'est un véritable douaire, *noudounnou*. Par ailleurs on voit que les acquêts étaient communs. On peut donc nommer ce régime matrimonial la communauté réduite aux acquêts. Il se proposait avant tout de sauvegarder à la fois la liberté de la femme et l'avantage des enfants. Ces définitions posées, les solutions s'en dégagent avec une rectitude merveilleuse.

Du mohar il n'est plus question; il appartient au beau-père, même en cas de rupture des fiançailles (1), si la rupture est imputable au futur. Il le perd dans le cas contraire (art. 159 et 160).

Si cependant la femme meurt sans enfants, le beau-père rend le mohar. Le mari est en effet frustré de son espérance; mais de son côté il rend au beau-père le trousseau (art. 163 et 164).

Le trousseau est le bien propre de la femme et de ses enfants à elle. Si elle meurt, son père n'y a aucune part, le trousseau va aux

(1) Si la rupture provient de la calomnie d'un jaloux, ce jaloux ne peut épouser la fille (art. 161).

enfants (art. 162). Si son mari meurt et laisse des enfants de deux femmes, les enfants partageront par tête la fortune du père, mais le trousseau de chaque femme n'ira qu'à ses enfants (art. 167). La veuve emporte son trousseau, mais il est inaliénable entre ses mains (art. 171). Si elle se remarie, à sa mort on le partagera en deux parts pour les enfants des deux lits (art. 173), ou il ira aux seuls enfants du premier lit, s'il n'y en a pas du second (art. 174). La propriété de son trousseau est réservée à la femme, même si elle épouse un esclave (art. 176). Si elle est fille d'une serve, elle n'a droit à rien de plus (art. 182), mais ses frères le lui doivent, même si son père n'y a pas pourvu (art. 184). C'est la sanction de son droit au mariage.

En revanche, la loi est plus prudente lorsqu'il s'agit des donations faites par le mari à la femme. En principe il peut lui donner même des immeubles, mais ces immeubles ne pourront passer à la famille de la femme; elle devra les remettre à l'un de ses enfants, tout en demeurant libre d'avantager celui qu'elle voudra (art. 150). La dot constituée par le mari a surtout pour but de permettre à la femme de conserver sa position après la mort de son mari; c'est un douaire. Aussi les enfants sont-ils obligés de le constituer à défaut de leur père; c'est une part de fils (art. 172); elle le perd naturellement si elle se remarie (art. 172).

La communauté est réduite aux acquêts : aussi chacun est-il responsable des dettes contractées avant le mariage (art. 151), tandis que tous deux sont responsables solidairement pour les dettes contractées depuis (art. 152). La femme partage les acquêts, même si son mari est un esclave; s'il meurt, elle partage avec le maître (art. 176).

La femme mariée, la mère, est toujours censée procurer le bien de ses enfants. Si elle se remarie, ayant des enfants en bas âge, la loi assure le droit des enfants en exigeant un inventaire; les nouveaux époux ont l'administration des biens, mais ces biens sont inaliénables (art. 177).

On voit que la loi favorisait très largement le mariage et la femme mariée.

Les agnats reprenaient leurs avantages lorsque la jeune fille n'était pas mariée en justes noces. La présomption ici était absolue : prêtresse ou courtisane, elle pouvait avoir des enfants, elle n'en devait point avoir et ils n'entraient pas en ligne de compte. Si donc le père a donné à sa fille placée dans cette condition des biens immeubles, ils vont à ses frères à la mort du père, à charge pour eux de lui faire une pension proportionnelle à leur valeur (art. 178). Cette pension, blé, huile, laine, rappelle étrangement le langage de la courtisane dans Osée :

« j'irai après mes amants, qui me donnent mon pain et mon eau, ma laine et mon lin, mon huile et ma boisson » (Os., II, 7). Le père de famille pouvait cependant lui conférer le droit de disposer par une clause expresse (art. 179).

Si au contraire son père ne lui a même pas donné de trousseau, ses frères lui feront une part d'enfant sur la fortune mobilière, encore cette part devait-elle revenir aux agnats (art. 180). En haine de la mainmorte, cette part est réduite au tiers si la jeune fille est vouée au dieu; on suppose sans doute qu'elle sera nourrie aux frais du couvent (art. 181). La prêtresse de Mardouk a le privilège de tester (art. 182).

La loi est beaucoup plus sobre quant aux droits des enfants. Il est vraisemblable que la coutume était très favorable à l'égalité. Le partage égal entre les enfants était la norme; il s'agissait seulement de préciser les cas douteux. Le père de famille pouvait de son vivant donner à son fils aîné ses biens immeubles en préciput et hors part; à la mort du père, l'aîné était dispensé du rapport et partageait les biens meubles avec les autres. Le partage égal entre enfants était pratiqué au regard des enfants de la seconde femme s'ils avaient été solennellement mis au rang d'enfants par le père. Le privilège des enfants de la première femme ne consistait alors qu'à choisir entre les lots (art. 170). Dans le cas contraire, la serve et ses enfants n'avaient rien, mais ils étaient affranchis par le fait même du décès du père de famille (art. 171). L'égalité exigeait que les enfants déjà mariés fissent un mohar aux frères plus jeunes (art. 166).

Le droit du père était loin d'être absolu. Il ne pouvait rejeter un de ses fils sans autorité de justice (art. 168); encore devait-il pardonner une première fois une offense qui eût mérité que le fils fût exclu de la famille (art. 169).

Le droit hébreu est beaucoup moins complet.

Les jeunes gens donnaient au beau-père le mohar (Ex., XXII, 15 s.); le trousseau existait certainement, mais on ne peut rien affirmer quant au douaire. Dans les successions l'aîné avait le double en principe et le père ne pouvait déroger à cette règle en faveur du fils de la femme préférée (Deut., XXI, 15). Le droit du père de famille n'était pas plus absolu qu'en Babylonie; le père et la mère mécontents devaient recourir à l'autorité de justice (Deut., XXI, 18 ss.).

ADOPTION (art. 185-193).

Le code de Ḥammourabi règle l'adoption. Elle s'imposait en quelque sorte pour deux cas où la recherche de la paternité était absolu-

ment interdite. Ni la femme publique ni le favori du palais ne pouvaient en droit avoir d'enfants (art. 187). On arrachait les yeux à l'enfant qui cherchait en pareil pas à retrouver son père ou sa mère (art. 193), on lui coupait la langue s'il refusait aux adoptants le titre paternel (art. 192). L'adoptant acquérait en effet les droits du père (art. 185 et 188), à moins qu'il n'eût fait violence aux parents (art. 186), ou qu'il n'eût pas appris un métier à l'enfant (art. 189), ou qu'il ne l'eût pas compté parmi ses fils (art. 190). Si l'adoptant avait ensuite des enfants à lui, l'adopté n'avait droit qu'à un tiers de part d'enfant sur les biens mobiliers (art. 191).

Dans le droit hébreu nous ne voyons pas qu'il soit question de l'adoption. Une de ses causes, cause infâme, était d'ailleurs sévèrement proscrite par la loi (Deut., XXIII, 17) pour les femmes et pour les hommes. C'est ici une preuve manifeste de l'influence sur le droit d'Israël d'une religion plus pure.

DOMMAGES PERSONNELS (art. 194-214).

Le principe est ici la loi du talion. On est puni par où l'on a péché ou dans la partie semblable à celle où l'on a produit le dommage.

On débute par une loi très sévère contre la nourrice qui a accepté un second nourrisson sans la permission des parents du premier. Si le premier meurt, on conclut que c'est faute d'un aliment suffisant et on coupe les seins de la nourrice (art. 194).

En matière de blessures à égalité de condition, on applique strictement le talion : œil pour œil (art. 196), membre pour membre (art. 197), dent pour dent (art. 200), mort pour mort (art. 210). Le fils qui frappe son père a la main coupée (art. 195). Pour l'œil ou le membre d'un affranchi, une mine d'argent (art. 198); pour l'œil ou le membre d'un esclave, la moitié de son prix (art. 199); pour la dent d'un affranchi, 1/3 de mine (art. 201).

Le délit spécial de frapper à la tête, sans rien détruire par conséquent, ne serait pas assez puni par la réciproque. Si c'est un supérieur qui est frappé, on reçoit 60 coups (art. 202); à égalité de condition, on paie une mine (art. 203); pour un affranchi, dix sicles (art. 204); si c'est un esclave qui frappe, il a l'oreille coupée (art. 205).

On est d'ailleurs admis à prêter serment que les coups et blessures sont involontaires. Dans ce cas, il suffit de payer le médecin (art. 206), et, en cas de mort, de donner une demi-mine pour un homme libre (art. 207), 1/3 pour un affranchi (art. 208). Les coups qui causent l'avortement entraînent une indemnité de dix sicles si la femme est fille

d'une homme libre (art. 209), de cinq sicles si elle est fille d'un affranchi (art. 211), de deux sicles si elle est serve (art. 213). En cas de mort de la femme, si elle est fille d'un homme libre, on tue la fille de l'agresseur (art. 210); si elle est fille d'un affranchi, on donne une demi-mine (art. 212); si elle est serve, un tiers de mine (art. 214). Il semble que dans ces cas les coups sont volontaires quoique l'agresseur n'ait pas prévu l'avortement et la mort.

Rappelons les lois du Code de l'Alliance (Ex., XXI, 18-22) et du Lévitique (Lev., XXII, 19 s.). La loi des Hébreux prévoit de plus le cas du maître qui frappe son esclave (Ex., XXI, 20-26). Le fils qui frappe ses parents est puni de mort (Ex., XXI, 15).

HONORAIRES ET RESPONSABILITÉ DES MÉDECINS, DES VÉTÉRINAIRES ET DES BARBIERS-CHIRURGIENS (art. 215-227).

Tout est réglé administrativement et de la façon la plus sommaire. Nous touchons ici à un grave abus qui résulte plutôt de l'excès de la réglementation que de l'inexpérience d'une société naissante, ou plutôt ces deux faits sociaux se sont fondus dans un étrange amalgame. S'il s'agit d'un cas grave et que le médecin tente une opération, spécialement à l'œil, le succès est tarifé : dix sicles pour un homme libre, cinq pour un affranchi, deux pour un esclave. En cas de mort, on coupe les mains au médecin si le patient était libre; ou bien il rend un esclave pour un esclave mort, la demi-valeur d'un esclave si l'esclave a perdu un œil. Le médecin assez heureux pour rendre au malade l'usage d'un membre ou d'un viscère reçoit selon la même proportion cinq, trois ou deux sicles. Le vétérinaire qui guérit les plaies des animaux touche six fractions de sicle; s'il cause la mort des bêtes, il doit le quart de leur prix.

Le barbier, qui est le chirurgien de l'Orient pour les petites opérations, pouvait être sollicité de faire sur un esclave une marque qui le caractérisait comme inaliénable, au détriment du droit du maître. Le mandant s'exposait à la mort, le barbier à avoir les mains coupées (art. 125 et 126). Peut-être faut-il rapprocher ce cas de celui de l'esclave hébreu qui préférait à la liberté l'esclavage perpétuel chez son maître (Ex., XXI, 1 ss.). Il avait du moins cet avantage qu'il ne pouvait être vendu ni par conséquent séparé de sa femme et de ses enfants. Les droits du maître en étaient limités d'autant.

RESPONSABILITÉ DE L'ARCHITECTE, DES CONSTRUCTEURS ET DES CAPITAINES DE NAVIRES (art. 228-240).

L'architecte est payé deux sicles d'argent par *sar* de surface. Justice

sommaire qui suppose que toutes les maisons se ressemblent, sauf les dimensions! Si la maison est mal construite, il répond sur sa vie ou sur celle de son fils de la vie du propriétaire et de la vie de son fils; il donne un esclave pour un esclave, indemnise des pertes et remet les choses en état (art. 228-233).

Le calfat reçoit deux sicles pour calfater un bateau de 60 *gur* (art. 234); il est responsable et doit fournir un bateau en bon état (art. 235); la dimension est exprimée en mesures de capacité; c'est ainsi que nous compterions par tonnes. Le capitaine du navire, s'il cause la perte du bateau, est tenu à restitution envers l'armateur (art. 236) ou envers le propriétaire du fret (art. 237). « Si un batelier le vaisseau de quelqu'un a coulé et l'a renfloué, en argent la moitié de son prix il paiera » (art. 238). Le capitaine du navire recevait six *gur* de blé par an (art. 289). On suppose l'abordage d'un vaisseau en marche avec un bac de passeur; il est à prévoir que tous deux auront du dommage. Le propriétaire du vaisseau est responsable vis-à-vis du bac, et se fait indemniser « devant Dieu », probablement par le capitaine (art. 240).

LOUAGE D'ANIMAUX (art. 241-249).

Il s'agit surtout du bœuf. Le louage est de 4 *gur* pour un bœuf de labour (art. 242), de 3 *gur* pour un bœuf de somme (?) (art. 243). En le faisant travailler sans le congé du maître, on s'expose à payer un tiers de mine (art. 241). Si le locataire cause du dommage à l'animal, il compense pour le tout, la moitié ou le quart, selon la gravité du dommage (art. 245, 246, 247, 248), mais il n'est pas responsable des cas fortuits, si le lion l'enlève dans les champs (art. 244), ou si Dieu le frappe. Dans ce dernier cas, où il s'agit d'un accident quelconque, le locataire se purgera par serment (art. 249).

Il semble que c'est exactement le droit hébreu en combinant Ex., XXII, 9 avec Ex., XXII, 14 et XXII, 12; il est d'ailleurs remarquable que le droit babylonien suppose comme fait normal le louage dans l'intérêt du locataire, tandis que le droit hébreu s'occupe en première ligne de l'animal confié en garde. Chez les Babyloniens, c'est l'agriculture qui prime tout; chez les Hébreux, on prévoit le thème pastoral.

DOMMAGE CAUSÉ PAR LES ANIMAUX (art. 250-252).

Nous donnons ici le texte, afin qu'on puisse constater la ressemblance avec le droit hébreu (Ex., XXI, 28 ss.).

Art. 250 : « Si un bœuf furieux dans sa course un homme a poussé

(des cornes) et fait mourir, cette cause de réclamation ne comporte pas ». Art. 251 : « Si le bœuf d'un homme, coup de corne pour coup de corne, son vice lui a révélé, et si ses cornes il n'a pas rogné, ni son bœuf il n'a entravé ; si ce bœuf un homme libre a poussé de la corne et a tué, une demi-mine d'argent il paiera ». Art. 252 : « Si c'est un esclave d'homme libre, un tiers de mine d'argent il donnera ». Chez les Hébreux, la composition pour l'homme libre n'est pas fixée, celle de l'esclave est fixée à trente sicles. Leur société, plus rudimentaire et très empreinte d'un sentiment de justice exacte, ordonne que le bœuf soit lapidé dans tous les cas.

LOCATION DES PERSONNES, DES ANIMAUX ET MÊME DES CHOSES (art. 253-277).

Le prix de la location est fixé d'avance. C'est de l'économie politique plutôt que du droit. La société est déjà très vieillie, on est plus près de l'édit de Dioclétien sur le maximum des denrées que du droit des Hébreux. On distingue même selon les périodes de l'année : un journalier est payé six *chê* d'argent du commencement de l'année au cinquième mois, cinq seulement le reste du temps. Par contre, on ne voit pas très bien quelle est la condition du colon qui cultive pour le compte du maître (art. 253-255). Chemin faisant, on fixe la restitution en cas de vol pour certains objets nécessaires à l'agriculture, comme la roue d'arrosage ou la charrue. Nous nous rapprochons des Hébreux pour les usages de la vie pastorale. En principe, le pâtre salarié est responsable des animaux confiés à sa charge (art. 263); il doit même pourvoir à leur reproduction normale (art. 264) et s'expose, en cas de vol, à payer dix fois (art. 265), mais il n'est pas responsable du cas fortuit (art. 266); si une brèche se produit par sa faute, il est tenu de la réparer et d'indemniser pour la perte des animaux. Nous avons déjà cité le Code de l'Alliance sur ce point (Ex., XXII, 9 ss.).

ACQUISITION DES ESCLAVES (art. 278-282).

En général, le vendeur est garant de la marchandise livrée, homme ou femme (art. 279); le contrat est même résilié de plein droit si l'esclave tombe malade dans le mois (art. 278). Une espèce assez compliquée se présente. Un esclave, né cependant dans le pays, a été transporté à l'étranger. Un Babylonien l'achète et le ramène, mais l'ancien propriétaire le revendique. On tranche leur différend en faveur du pauvre diable qui est rendu à la liberté (art. 280). Si l'esclave n'est

pas du pays, l'ancien propriétaire peut le recouvrer en indemnisant l'acheteur (art. 281). Enfin l'esclave qui nie sans raison le droit de son maître s'expose à avoir l'oreille coupée (art. 282).

*
* *

Ainsi qu'on l'a vu, les ressemblances de détail de ce Code avec la Bible sont fréquentes et saisissantes. Nous insistons sur un point, celui où on comparaît devant Dieu. Dans la Bible il a donné lieu à d'interminables discussions au sujet du Code de l'Alliance (XXI, 6; XXII, 7-8, 10).

Dans le Code de Ḥammourabi il y a aussi deux séries de cas. Tantôt on se présente devant Dieu, on parle devant Dieu, tantôt on atteste le nom de Dieu.

Cas du premier genre. En cas d'objet perdu, les témoins disent ce qu'ils savent devant Dieu (art. 9); l'homme volé poursuit ses objets devant Dieu (art. 23); quand il y a doute sur de l'argent prêté entre le négociant et son commis, on fait comparaître le défendeur devant Dieu et les témoins (art. 106 et 107); le propriétaire du blé qui se trouve diminué poursuit son blé devant Dieu (art. 120) : dans ce cas Scheil n'hésite pas à traduire : « devant la justice » (1); de même en général pour toute diminution (art. 126), en cas d'abordage (art. 240); le berger se disculpe devant Dieu du cas fortuit (art. 266).

Cas du second genre. L'homme qui a laissé échapper sans sa faute un esclave fugitif se purge en jurant par le nom de Dieu (art. 20); la femme soupçonnée jure par le nom de Dieu (art. 131); celui qui a loué un bœuf qui depuis a crevé par cas fortuit jure par le nom de Dieu (art. 269); l'acheteur d'un esclave en pays étranger jure par le nom de Dieu (art. 281).

On voit que les cas des deux genres rentrent dans le même cadre général; il s'agit d'un doute qu'on ne peut résoudre: on en laisse à Dieu le jugement. Mais comment ce jugement de Dieu s'exerce-t-il? simplement par le serment. Dieu est juge lorsqu'on affirme son droit devant lui. Il est mis en demeure de punir le parjure. Ce qui paraît décisif dans ce sens, c'est qu'entre les termes poursuivre devant Dieu et jurer devant Dieu se trouve le terme intermédiaire, prononcer devant Dieu (art. 9). Avec ce point d'appui tout est très clair. Quand c'est le demandeur qui est sujet de la phrase, on dit poursuivre devant Dieu; quand c'est le défendeur, on dit qu'il prononce, atteste le nom de Dieu; les témoins disent ce qu'ils savent devant Dieu.

(1) Dans sa récapitulation.

Il s'agit donc simplement du serment déféré. Naturellement le créancier répugne à une procédure qui le met à la merci de la bonne foi du défendeur. Aussi les cas où le serment est déféré sont-ils peu nombreux. On sait assez par les innombrables tablettes de contrat combien le droit babylonien aimait l'écriture. Le Code lui-même nous dit qu'on ne peut poursuivre un dépôt si on n'a pas eu soin de prendre des témoins et de dresser un contrat (art. 122 et 123). Aussi les cas du serment déféré supposent-ils tous qu'on ne peut faire la preuve par les voies ordinaires. Ils sont relatifs aux cas fortuits, et pour le reste supposent plutôt un doute sur la qualité que sur l'existence de l'obligation. Lorsque le demandeur est réduit à déférer le serment, c'est qu'il n'a pas suffisamment établi son droit d'avance. La femme soupçonnée sans même de rumeur publique se justifie par un simple serment, et de même l'acheteur en pays étranger, parce que là-bas les transactions régulières sont impossibles.

Il y a un cas mixte; entre le négociant et son commis l'affaire se règle devant Dieu et les témoins. Peut-être les témoins sont-ils là pour garantir l'obligation principale, le serment pour les doutes sur la quotité de la restitution.

On ne peut que rendre justice à l'équité de ces dispositions, mais ce qui importe le plus pour la comparaison avec la Bible, c'est le terme même de Dieu, la divinité, sans aucune désignation d'un dieu spécial. C'est le même mot (1) que dans la Bible. Cette comparution devant Dieu avait paru à certains savants si concrète, si matérielle pour ainsi dire, qu'ils en avaient aussitôt conclu à la présence d'une idole. Pour éviter cette extrémité, des apologistes s'obstinaient à prétendre que Dieu signifie ici les magistrats. Le droit de Ḥammourabi fait pleine lumière. Il ne parle ni de Bel, ni de Mardouk, ses dieux favoris, mais de la divinité sous sa forme la plus abstraite. C'est à la divinité omniprésente, omni-sciente qu'on a recours pour savoir ce qui s'est passé à l'étranger. En particulier Dieu est arbitre en matière de cas fortuit, parce que le cas fortuit est en termes formels « un fait de Dieu » (2). A ce Dieu qui voit partout et qui agit par sa puissance occulte, il était inutile de demander le signe extérieur que pourrait par miracle donner une statue. Tout se résolvait en une simple attestation de son nom.

On sait que toute cette partie de la législation du Code de l'Alliance a été transformée ou passée sous silence par le Deutéronome. Le Code de l'Alliance, si semblable sur ce point à celui de Ḥammourabi, porte donc spécialement ici le cachet d'une haute antiquité.

(1) *Ilu*, correspondant matériellement à *El*, mais pour le sens à Élohim.
(2) Art. 249 : « Dieu l'a frappé »; art. 266 : « une ruine de Dieu ».

*
* *

Les jurisconsultes ne manqueront pas sans doute de faire au Code de Hammourabi sa place dans l'histoire du droit.

Au point de vue purement formel, on est surpris de l'uniformité absolue de ses formules. Tous les articles commencent par *si*. C'est un recueil d'hypothèses ou d'espèces juridiques. La Bible, le droit de Solon, la loi des XII Tables ont connu ce procédé. Mais déjà dans la Bible on trouve des formules générales, quand bien même elles n'atteignent pas à l'impérieuse concision et à l'ampleur des textes romains : UTI LEGASSIT SUPER PECUNIA TUTELAVE SUAE REI, ITA JUS ESTO, ou encore : CUM NEXUM FACIET MANCIPIUMQUE, UTI LINGUA NUNCUPASSIT, ITA JUS ESTO. Il serait peut-être vrai de dire que le code babylonien ressemble plus à l'édit du préteur, annonçant quelle solution il donnera dans les cas douteux, qu'à la loi fondamentale d'une grande société.

Pour en comprendre les grandes lignes, il faut donc moins considérer les décisions qu'il formule que la coutume qu'il suppose. Mais ce travail est naturellement délicat, en partie hypothétique, et nous ne pouvons le faire ici.

On voit cependant se dessiner assez nettement la physionomie de cet ancien droit. C'est le droit d'une société déjà vieillie, où le pouvoir central a brisé depuis longtemps toute trace d'indépendance féodale, où les conventions écrites, avec un grand luxe de témoins et de cachets, président aux plus menues transactions de la vie civile. On n'hésite pas à régler administrativement certaines locations et certains salaires. Le noble n'apparaît probablement nulle part, mais l'officier, l'agent de police et le contrôleur d'impôts occupent une large place. Le régime démocratique a prévalu, sous un maître tout-puissant. On s'occupe beaucoup d'agriculture, de commerce, surtout par voie de navigation, et on connaît la vie pastorale. Il y a des maîtres et des esclaves. Mais lorsqu'il s'agit des gens du pays, des hommes libres vendus par leur père, la loi, très douce pour le temps, n'admet pas qu'ils soient retenus en servitude plus de trois ans.

La constitution de la famille repose presque sur la monogamie. On peut dire que la polygamie n'intervient que si la première épouse n'a pas d'enfants. Encore l'épouse des justes noces a-t-elle plusieurs moyens de maintenir sa situation prépondérante. Il n'existe peut-être pas dans toute l'antiquité un droit aussi favorable à la femme. Son adultère est, comme il l'est encore! plus sévèrement puni que celui du mari, mais elle peut se plaindre des désordres de son seigneur et obtenir le divorce. Les avantages de sa situation éclatent surtout dans

les conventions matrimoniales. Elle peut recevoir du mari ces donations que le droit romain abhorrait si fort. Tout est réglé pour que sa situation comme veuve ne soit pas à la merci du caprice de ses enfants.

Le père de famille n'a donc pas sa femme *in manu*. Son pouvoir sur ses enfants est aussi beaucoup moindre qu'à Rome. S'il peut les vendre pour payer ses dettes, il ne peut les faire sortir de sa famille sans raison et doit même pardonner une fois un juste motif d'exhérédation. Il semble, d'après le soin constant qu'affecte la loi d'assurer le partage égal entre les enfants, que le droit du père à tester ne pouvait s'exercer qu'en faveur du fils aîné ou du moins de telle sorte que les biens rentrassent dans la famille. L'adoption venait compléter le régime familial et réparer en partie une des tares honteuses de ce droit, l'abandon des enfants des femmes publiques et des favoris du palais.

Entre les citoyens, les conventions étaient réglées selon l'accord commun ; pas de formules de droit, pas d'actions captieuses. Les dommages étaient indemnisés selon l'équité. La loi du talion était la règle, mitigée par la compensation pécuniaire, comme chez les Hébreux et à Rome. En cas de doute, on déférait le serment ou on recourait au jugement du dieu fleuve.

Ce droit se présente donc à nous comme un vigoureux effort de la raison pour réaliser la justice. Il est en avance de beaucoup sur le droit étroit, sacerdotal et formaliste de Rome qui n'atteindra à cette hauteur d'humanité que sous les Antonins.

Si on le compare au droit des Hébreux, il s'en éloigne d'abord par tout ce qui distingue une société opulente, agricole, commerçante, d'une société patriarcale de semi-nomades qui pratiquent l'agriculture en même temps que l'élevage des troupeaux, mais qui ignorent les complications de la vie urbaine. Dans le Code de Ḥammourabi et dans le Code de l'Alliance ce sont les mêmes principes, et lorsque l'application tombe sur les mêmes objets, la rencontre est presque littérale, sans qu'il soit nécessaire de supposer un emprunt littéraire. C'est surtout dans la vie mondaine des villes que la femme prend sur la société une influence plus considérable. Il est probable que si le droit hébreu avait pris naissance à Jérusalem, au temps où les élégantes de la cité menaient si grand train (Is., IV, 16 ss.), il ressemblerait davantage au droit de Babylone. Malgré tout, l'ancienne sévérité de la tente patriarcale prévalut en Judée. Mais nous avons ici la preuve que le droit du Code de l'Alliance est bien celui des anciens semi-nomades, non celui qu'on aurait pu inaugurer au temps d'Achaz. Nous disons le Code de l'Alliance, car c'est lui qui ressemble surtout au vieux code sémitique.

Désormais nous pouvons mesurer plus exactement que par le passé toute la différence de physionomie qu'il y a entre le Code de l'Alliance et le Deutéronome. Car en dépit de ses protestations dévotes, Hammourabi ne laisse percer nulle part dans son texte des lois ce désir de plaire à Dieu, de pratiquer envers le prochain non seulement la justice, mais la charité, qui déborde dans le Deutéronome (1). Ce n'était pas le lieu. Soit! Mais nous pouvons juger aussi plus aisément de l'influence exercée dans Israël par la Révélation commentée par les Prophètes. Et déjà dans le Code de l'Alliance le principe fondamental était posé. Les exigences de la sainteté de Iahvé se faisaient sentir énergiquement dans le domaine de la morale en interdisant sous peine de mort la bestialité (Ex., XXII, 18) et la sorcellerie (XXII, 17), sans parler de la préoccupation religieuse constamment mêlée au texte des lois.

La prostitution implicitement autorisée par le Code de Hammourabi avec l'union contre nature est expressément condamnée par le Deutéronome (XXIII, 17 s.); la plus ancienne tradition d'Israël a toujours considéré le vice contre nature comme spécialement haï de Iahvé (Gen., XVIII s.).

Il n'est donc que juste de le dire : cette admirable découverte nous fait mieux comprendre ce qu'il y a de rationnel et d'humain dans la loi mosaïque; nous touchons mieux du doigt à quel point elle n'est pas tombée toute faite du ciel; mais il nous est donné aussi de constater que les monuments les plus parfaits de l'esprit humain lui sont inférieurs pour la pureté du sens moral et la délicatesse du sentiment religieux.

(1) La charité prévaut même contre le droit du maître, puisque l'esclave fugitif ne doit pas lui être rendu (Dt., XXIII, 15 ss.).

FR. M. J. LAGRANGE.

LES SYMBOLES DE L'APOCALYPSE

---

[1] Un grand signe parut dans le ciel : c'était une femme enveloppée du soleil, la
lune sous ses pieds, et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles; [2] elle était enceinte
et criait, étant en travail et dans les douleurs de l'enfantement. [3] Et un autre signe
parut dans le ciel : c'était un grand dragon rouge qui avait sept têtes et dix cornes et,
sur ses têtes, sept diadèmes; [4] sa queue entraînait le tiers des étoiles du ciel et les
jetait sur la terre. Et le dragon se tint devant la femme qui devait enfanter, afin de
dévorer son enfant, dès qu'elle enfanterait. [5] Et elle mit au monde un enfant mâle,
qui devait paître toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut enlevé
vers Dieu et vers son trône. [6] Et la femme s'enfuit dans le désert, où elle avait un en-
droit préparé par Dieu, afin d'y être nourrie pendant mille deux cent soixante jours.
[7] Et il y eut un combat dans le ciel, combat de Michel et de ses anges contre le dra-
gon. Le dragon et ses anges combattirent; [8] mais ils ne l'emportèrent pas, et leur
place ne fut plus trouvée dans le ciel. [9] Et il fut rejeté, le grand dragon, l'antique
serpent, qui est appelé Diable et Satan, qui séduit le monde entier, il fut rejeté sur
la terre, et ses anges furent rejetés avec lui.

. . . . . .

[13] Et quand le dragon vit qu'il était rejeté sur la terre, il poursuivit la femme qui avait
mis au monde l'enfant mâle. [14] Et l'on donna à la femme les deux ailes du grand aigle,
afin qu'elle s'envolât au désert, à son lieu, où elle est nourrie un temps, des temps et
la moitié d'un temps, loin de la face du serpent. [15] Et de sa bouche, le serpent lança
derrière la femme de l'eau comme un fleuve, afin de la submerger. [16] Mais la terre
vint au secours de la femme : elle s'ouvrit et absorba le fleuve qu'avait vomi le dra-
gon. [17] Et le dragon fut irrité contre la femme, et il s'en alla faire la guerre au
reste de sa postérité, à ceux qui gardent les commandements de Dieu et le témoignage
de Jésus; et il se tint sur le sable de la mer.

Voilà bien une des pages les plus saisissantes de la Bible. C'est aussi une des plus obscures. Cependant, le tableau qu'elle nous présente offre un ensemble assez harmonieux. Le récit débute par une sorte de prologue, qui constitue la mise en scène et où l'on décrit les personnages (1-4[a]). Tout le reste est consacré à la double lutte que soutient le dragon : lutte dans le ciel contre Michel et ses anges (4[b]-9); lutte sur la terre contre la femme qui a enfanté (13-17) (1). Nous avons donc là deux scènes distinctes. Il est à peine besoin de justifier ce

(1) Nous omettons le passage 10-12, qui est évidemment une partie rédactionnelle, étrangère à la forme primitive du récit.

point de vue. Une seule difficulté s'oppose à notre distinction; elle se trouve au verset 6. Là, en effet, l'auteur paraît confondre la scène céleste avec la scène terrestre : la femme s'enfuyant au désert est un trait qui n'a pas sa raison d'être ailleurs que sur la terre. Examinons donc de plus près le passage en question, afin de voir dans quelle mesure il nuit à l'harmonie du tableau.

L'idée exprimée au verset 6 se retrouve plus loin, v. 14. Dans chacun de ces deux endroits, nous voyons la femme s'enfuir devant le dragon et se réfugier au désert, pour y être nourrie un laps de temps, que l'on exprime de deux façons différentes mais qui, dans les deux cas, représente une même durée, trois ans et demi (1). Les deux versets sont rigoureusement parallèles. Les divergences de forme qui les distinguent dénotent elles-mêmes le rapport littéraire qu'il y a entre eux. La période de trois ans et demi qui, au verset 14, est exprimée d'une manière confuse, au moyen d'une périphrase traditionnelle, est clairement énoncée au verset 6. Ce simple détail laisse entendre que le verset 6 est la reproduction abrégée du verset 14. Dans ce dernier endroit, la notice a sa place normale; au verset 6, elle est reproduite par anticipation et se trouve en dehors de son cadre naturel. Elle constitue donc une surcharge pour le tableau, et on doit la négliger, si l'on veut se faire une idée exacte de la représentation symbolique. Abstraction faite de ce verset, le reste offre un ensemble parfaitement coordonné : la femme donne naissance à un fils; celui-ci est aussitôt ravi au ciel (v. 5). Alors une lutte s'engage entre l'armée céleste conduite par Michel et le monstre qui veut dévorer l'enfant (v. 7). Le dragon et ses anges sont vaincus et précipités sur la terre (8-9). Alors le dragon tourne sa fureur contre la femme qui a enfanté (13), mais celle-ci s'envole au désert (14). Il essaye de la submerger (15), mais en vain : la terre s'entr'ouvre et engloutit le torrent qu'il a lancé contre elle (16). Dès lors, furieux et impuissant, il reste sur le rivage de la mer (17-18).

(1) La durée de trois ans et demi, clairement exprimée dans l'Apocalypse au ch. XII, 6 (1260 jours), ainsi qu'au ch. IX, 2 (42 mois), représente à n'en pas douter la seconde moitié de la dernière semaine de *Daniel* (IX, 25-27). Or, dans le livre de Daniel, cette durée est exprimée deux fois, une fois en araméen עדן ועדנין ופלג עדן (VII, 25) et une fois en hébreu מועד מועדים וחצי (XII, 7). En l'absence de points-voyelles, les mots עדנין et מועדים peuvent s'entendre indifféremment soit au pluriel, soit au duel. Les Massorètes les ont pris pour des pluriels et les ont vocalisés en conséquence. Les LXX ont adopté la même interprétation. L'auteur de l'Apocalypse s'y est conformé à son tour. Il est indubitable néanmoins que l'écrivain avait en vue la forme dualistique. Conformément à ce point de vue, nous avons « un temps, *deux* temps et la moitié d'un temps ». En prenant « un temps » pour l'équivalent d'une année, cela représente trois ans et demi. Par conséquent, la durée exprimée Ap. XII, 14 est exactement la même que celle dont il est question au même chapitre, v. 6.

L'auteur laisse planer une certaine équivoque sur le début de ces luttes étranges. Le fait que l'enfant est enlevé vers le trône de Dieu (v. 5) laisse entendre que l'enfantement a eu lieu sur la terre, tandis que les données du préambule permettent de supposer qu'il a lieu dans le ciel. Mais les quatre premiers versets du chapitre constituent un exorde sans rapport direct avec la localisation de la scène qui vient après. Les deux héros du drame, la femme et le dragon, y apparaissent *dans le ciel*. Cela veut dire simplement que les deux images sont l'objet d'une vision céleste. Les détails qui les accompagnent ont un caractère purement descriptif. La forme sous laquelle ils sont donnés est conforme au genre littéraire du livre, où la vision céleste est un cadre de rigueur. Bien qu'apparaissant dans le ciel aux yeux du voyant, la femme est un personnage purement terrestre : elle enfante sur la terre (5[b]) et, après avoir enfanté, elle est obligée, pour échapper à la poursuite du dragon, de se réfugier au désert. Le dragon, au contraire, est un être d'origine céleste ; sa condition terrestre est une déchéance, résultat de sa défaite (8-9). Avant sa chute, son séjour est dans le ciel. Mais alors, comment se fait-il qu'au début de la scène il se tienne *devant la femme,* prêt à dévorer l'enfant qu'elle doit engendrer (4[b])? — C'est l'enfant et non la mère qui est l'objet de son hostilité. Or l'enfant, aussitôt après sa naissance, est ravi au ciel, et c'est alors seulement que la lutte s'engage. Donc, avant la naissance, le dragon attend dans le ciel celui dont il veut faire sa victime et, si on nous le représente devant la femme, épiant l'heure de l'enfantement, les termes ne doivent pas être pris à la lettre ; en réalité, la femme et le dragon, loin d'être sur un même plan, sont éloignés l'un de l'autre par toute la distance qui sépare le ciel de la terre.

Nous n'avons pas à entrer ici dans les détails de critique littéraire. Nous ferons ce travail plus tard, s'il plaît à Dieu. Les quelques remarques qu'on vient de lire suffisent pour la question que nous nous proposons de traiter : quelle est l'origine des symboles qui jusqu'à présent ont fait de l'Apocalypse johannique un livre inaccessible à l'exégèse ordinaire, un mystère impénétrable?

On ferait peu d'honneur à l'écrivain sacré en supposant qu'il a créé de toutes pièces une zoologie aussi bizarre. Je sais bien que les architectes du moyen âge ont usé de ce procédé pour l'ornementation des édifices. Mais, outre que leurs créations s'adressent directement aux yeux, on chercherait en vain dans les monuments gothiques quelque chose de comparable aux images qu'on s'est plu à retracer aux chapitres XII, XIII et XVII de l'Apocalypse. Ces images incohérentes et fantastiques, l'auteur ne les crée pas ; il ne fait que les reproduire. Cette

vérité est de toute évidence, si l'on se rappelle que les mêmes symboles se retrouvent dans les apocalypses apocryphes, que le judaïsme de basse époque produisit en si grand nombre, et dont il nous est parvenu des spécimens fort curieux : *Apocalypse d'Esdras, Apocalypse d'Énoch, Apocalypse de Baruch,* etc. Toutes ces productions sont apparentées à un document qui, dans la classification canonique, a pris place parmi les prophéties de l'Ancien Testament, mais qui, de fait, est une véritable apocalypse ; je veux parler du livre de *Daniel.* L'Apocalypse de Jean appartient donc à ce genre bien déterminé, dans lequel paraît s'être concentrée l'activité littéraire et religieuse des Juifs durant la période messianique. Pour avoir la clef de ces énigmes, il faut avant tout interroger l'état d'esprit auquel elles correspondent et la tradition eschatologique qu'elles représentent.

Parmi les nombreux critiques qui ont abordé la question, l'un des plus récents et des plus autorisés, Wellhausen, a tenté une explication du chapitre XIIe en obéissant à ce seul point de vue (1). L'illustre critique voit dans ce morceau deux récits parallèles de la même vision, dont l'objet est considéré d'abord dans le ciel (1-6), puis sur la terre (7-14). C'est une simple allégorie d'origine juive imaginée au moment du siège de Jérusalem, c'est-à-dire aux approches de l'an 70, un manifeste du parti des Pharisiens à l'encontre de celui des Zélotes, dont l'Apocalypse nous a également conservé l'idée fondamentale dans les deux premiers versets du chapitre XIe. Les Pharisiens ne partageaient nullement les idées patriotiques et les espérances nationales qui persistaient encore malgré tout dans certains milieux juifs. Leur idéal était purement religieux. Leur indifférence en matière politique les posait en libéraux, comme nous dirions aujourd'hui, devant ceux qui frémissaient à la seule pensée de voir les légions romaines s'emparer de la ville sainte et les gentils fouler le parvis du temple. Ils ne partageaient point la sainte horreur des Zélotes à l'approche de l'ennemi, et ne crurent pas devoir prendre le chemin de l'exil. Le combat de la femme et du dragon est une allégorie, expression pittoresque du drame religieux auquel ils étaient mêlés : le dragon représente l'empire romain, la femme la sainte Sion, l'enfant le Messie, non le Messie historique des chrétiens, mais le Messie idéal des Juifs. Tandis que la majeure partie de la communauté juive quitte la ville et s'enfuit devant les envahisseurs, un bon nombre de fidèles restent fermes au milieu du danger ; et c'est contre ces derniers que le dragon, figure de la puissance romaine, exerce sa fureur. Quant au combat céleste,

(1) *Skizzen und Vorarbeiten* (1899), VI, p. 215-234.

il n'a pas d'autre fondement que l'idée théologique, d'après laquelle tout ce qui se passe sur la terre est préfiguré dans le ciel. La forme de l'allégorie est inspirée tout entière du livre de Daniel.

Cet aperçu contient beaucoup de vrai (1). Cependant il est superficiel et incomplet. Alors même que le système de Wellhausen serait justifié jusque dans ses moindres détails, le chapitre XIIe de l'Apocalypse resterait une énigme inexpliquée, parce qu'il se borne à interpréter la portée générale du symbole, sans analyser les traits qui le constituent et en déterminer l'origine. L'auteur nous renvoie à la littérature juive, en particulier au livre de Daniel. Jusqu'à présent, les exégètes s'en sont tenus à ces références. En réalité, sont-elles suffisantes et devons-nous nous en contenter?

Le livre de Daniel n'offre aucune scène je ne dis pas identique, mais analogue à celle de l'Apocalypse johannique. Les points de contact que l'on signale portent sur des traits particuliers qui, dans notre récit, constituent des éléments matériels du tableau. Tels sont : la description du monstre et son rôle par rapport à la communauté des fidèles (Ap. XII, 3 = Dan. VII, 19-22), la chute des étoiles (Ap. XII, 4^a = Dan. VIII, 10), le rôle de l'ange Michel (Ap. XII, 7 = Dan. X, 13 ; XII, 1). A ces rapprochements il faut en joindre un autre qui a passé inaperçu jusqu'ici : les ailes du grand aigle qui, dans le récit de l'Apocalypse, sont données à la femme pour s'enfuir au désert (14^a), ne sont autres, semble-t-il, que les ailes d'aigle qui, dans la vision de Daniel, sont arrachées au lion (Dan. VII, 4). Rappelons enfin la détermination chronologique des trois temps et demi, transcrite littéralement (Ap. XII, 14^b = Dan. VII, 25 ; XII, 7). Sauf dans ce dernier cas, où il est impossible de ne pas reconnaître un emprunt direct, les parallélismes se réduisent à des ressemblances assez vagues, qui révèlent une communauté d'inspiration et non un rapport de dépendance. Comparée au livre de Daniel, la scène de l'Apocalypse conserve toute son originalité : la femme qui enfante, l'enfant ravi auprès du trône de Dieu, la lutte de Michel contre le dragon, la défaite et la chute de ce dernier, son hostilité contre la femme, la fuite au désert, toute l'action du drame en un mot lui appartient en propre. Le livre de Daniel ne saurait donc nous fournir la clef du symbole qu'il s'agit d'expliquer. Trouverons-nous des données plus significatives dans les écrits apocryphes?

Dans les apocryphes juifs, l'archange Michel joue un rôle prépon-

(1) Notamment pour ce qui concerne l'origine sémitique du morceau et même son interprétation historique, bien qu'on puisse entendre le passage avec non moins de vraisemblance dans un sens judéo-chrétien.

dérant; il est le chef des milices célestes, l'intermédiaire entre les hommes et Dieu (1). On s'attendrait à voir figurer à côté de lui les héros du drame apocalyptique. Il n'en est rien. Les auteurs de ces productions bizarres disposent d'un symbolisme fort compliqué. Et cependant, c'est à peine si l'on peut relever chez eux un trait qui suggère l'idée d'un rapprochement avec le chapitre XIIe de l'Apocalypse canonique. C'est dans le *Testament des XII Patriarches* (Nephtali, 5) : καὶ Ἰούδας ἦν λαμπρὸς ὡς ἡ σελήνη καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἦσαν ιβ' ἀκτῖνες. C'est bien l'image sous laquelle se présente la femme qui doit enfanter (Ap. XII, 1). Mais, au fond, tout se réduit à l'usage d'une même figure, ce qui tend à prouver que, dans la littérature juive, la lune et les douze étoiles faisaient partie du symbolisme traditionnel. Et on est porté à conclure que les symboles, dont les apocalypses apocryphes n'ont conservé aucune trace, ont leur origine en dehors du judaïsme. Reste à savoir pourtant si la tradition talmudique n'aurait pas préservé de l'oubli ce que les auteurs d'apocalypses ont négligé.

Vischer a attiré l'attention sur un passage du Talmud, traité Berachot (2), où on lit une anecdote qui n'est pas sans offrir quelque analogie avec le chapitre XIIe de l'Apocalypse. Il y est dit qu'un Juif, ayant appris d'un Arabe que le Messie, du nom de Manahem, venait de naître à Bethléhem, se transporta aussitôt dans cette ville; n'ayant pas pu voir l'enfant dès la première visite, il y retourna quelque temps après. Alors la mère lui apprit que, dans l'intervalle, un tourbillon de vent avait emporté le Messie. Cet enlèvement soudain de l'enfant presque aussitôt après sa naissance rappelle la manière dont le nouveau-né est soustrait à la cruauté du dragon dans le récit apocalyptique. Mais là se borne le parallélisme. Et encore sur ce point la ressemblance est loin d'être parfaite. Dans un cas, l'enfant est soustrait à un ennemi prêt à le dévorer, pour être placé auprès de Dieu; dans l'autre, il est violemment enlevé et transporté on ne sait où, sans qu'on sache pourquoi. Il est toutefois difficile de ne pas reconnaître là deux échos d'une même légende. Mais c'est précisément l'origine première de cette légende qu'il nous importe de connaître. Et, en cela, le Talmud, pas plus que les apocalypses apocryphes et que la Bible elle-même, ne nous fournit une lumière suffisante. Il faut donc nous résoudre à sortir du judaïsme et à jeter un regard sur les mythologies païennes. Des critiques de premier ordre nous ont tracé la voie, de sorte que, sur ce terrain

(1) Bousset, *Die Offenbarung Johannis* ², p. 398 s.
(2) Cité par Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, II, p. 34 s., à propos de Mt. II, 1.

peu fréquenté des exégètes, il nous sera assez facile de nous orienter.

Un mythe fort répandu dans l'antiquité classique est celui de la naissance d'Apollon. On le trouve sous différentes formes. Une des recensions les plus pittoresques est celle que reproduit Hygin : Python sait qu'il doit être tué par le fils de Latone. Poursuivie par le monstre, celle-ci ne pourra enfanter qu'en un lieu inaccessible aux rayons du soleil. Borée vient à son secours et, pour la soustraire à la poursuite de son ennemi, l'emporte au sein de Neptune; il la dépose sur l'île d'Ortygie; avec les eaux de la mer il lui fait un dôme qui la cache à la lumière. C'est là qu'elle met au monde Apollon. Cependant Python est retourné au Parnasse. Quatre jours après sa naissance, le fils de Jupiter et de Latone va l'y rejoindre et le tue (1). Dieterich qui, le premier, a cherché dans ce mythe l'explication du chapitre XIIe de l'Apocalypse, fait remarquer que la légende d'Apollon est étroitement liée à la région éphésienne, région à laquelle se rattache la composition de l'Apocalypse. Certains détails archéologiques permettent même de supposer qu'il y avait, sur une place d'Éphèse, une statue représentant Latone s'enfuyant devant Python, en emportant sur ses bras les deux enfants jumeaux, Apollon et Artémis (2). Nous retrouvons dans ce mythe les trois principaux personnages de la vision apocalyptique, la femme, l'enfant et le dragon. La distribution des rôles est à peu près la même. La mère d'Apollon est obligée de fuir pour échapper au monstre dès avant la naissance de l'enfant, tandis que, dans l'Apocalypse, la femme ne se retire au désert qu'après être devenue mère. Mais c'est là une variante de détail. Une divergence plus grave, au moins à première vue, est celle qui porte sur le rôle des éléments. Le dragon de l'Apocalypse est un monstre marin, tandis que Python est fils de la terre. C'est pourquoi, tandis que, d'un côté, la femme se réfugie au désert et que la terre vient à son secours en absorbant le torrent que le dragon a vomi pour la submerger, de l'autre côté, au contraire, poursuivie par Python, le fils de la Terre, c'est au sein de la mer qu'elle trouve un asile. Cette antithèse, au premier abord, semble créer entre les deux récits un abîme infranchissable; quand on y regarde de près, elle ne fait que mettre en relief une certaine identité sinon dans le sens, au moins dans les objets matériels. De part et d'autre, on entrevoit au fond le conflit des éléments, la lutte de la terre et de l'eau, le thème fondamental de l'ancienne mythologie cosmogonique. L'examen comparé prouve, contre Dieterich, que l'écrit canonique n'est pas direc-

(1) Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, articles Apollon et Latone.

(2) Ceci correspondrait à une autre forme de la légende.

tement tributaire du mythe grec, mais il prouve, en même temps, que le symbole apocalyptique et la légende païenne se rattachent à une tradition commune (1).

Il en est de même pour ce qui regarde le mythe égyptien de la naissance d'Horus. Comme dans la fable grecque, nous avons ici la mère, Hathor ou Isis, l'enfant, Horus ou le dieu soleil, et Typhon, le monstre des eaux. Ce dernier est représenté sous différentes formes, dragon, serpent ou crocodile. Dans la *Pistis Sophia,* il figure sous la forme d'un dragon à sept têtes. Après que le vieil Osiris a été tué par Typhon, Hathor, poursuivie par le monstre, se réfugie dans sa ville de Bouto. Là, elle engendre un nouveau soleil, Horus, qu'elle allaite et élève en secret au milieu des roseaux (2). Dans un hymne à Osiris publié par Brugsch, on suppose qu'elle s'est sauvée en volant : « [Isis] agite l'air de ses plumes — et, de ses ailes, produit du vent... Elle engendre un rejeton; — elle nourrit l'enfant dans la solitude, — et nul ne sait où elle demeure, ni où elle va » (3). Le chant se poursuit par la lutte du dragon contre Horus et la victoire de ce dernier. Ces quelques vers rappellent d'une manière frappante la femme s'envolant au désert sur les ailes du grand aigle. Seulement, dans la légende égyptienne, on ne voit nulle trace de l'opposition des éléments; Typhon est un monstre des eaux, et c'est précisément une région marécageuse qui offre à la mère d'Horus un refuge contre lui. Cette circonstance n'a rien qui doive nous surprendre : dans la légende d'Horus comme dans celle d'Apollon, le mythe solaire a absorbé le mythe cosmogonique.

Jusqu'à présent la mythologie païenne ne nous a fourni que des analogies assez vagues. Mais nous y avons reconnu des éléments traditionnels, dont le livre de l'Apocalypse a conservé les vestiges. Il reste à savoir quelle est l'origine et la forme primitive de cette tradition. Gunkel nous invite à interroger la mythologie babylonienne. Peut-être n'y distinguerons-nous pas nous-mêmes tout ce que le savant auteur a prétendu y découvrir. En remontant le cours des siècles, on doit s'attendre à ne retrouver que les éléments fondamentaux de la légende. Il serait vraiment curieux qu'un mythe apparût dès son point de départ tel qu'il se manifeste au terme de son évolution. C'est pourtant ce qui aurait lieu pour le cas dont nous nous oc-

(1) Bousset, *op. cit.*, p. 407 s.

(2) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* I, p. 176. D'après une autre forme de la légende, elle aurait enfanté avant de prendre la fuite. Une variante du récit la représente sur une nacelle de papyrus, gagnant l'île de Chemmis située au milieu des marais qui avoisinent Bouto.

(3) Cité par Bousset, *op. cit.*, p. 410.

cupons, si la théorie du professeur de Berlin était pleinement justifiée.

Selon Gunkel, en effet, le drame apocalyptique a son prototype dans le mythe solaire relatif à la naissance de Marduk. Le dragon, c'est Tiamat; l'enfant, c'est Marduk, le dieu-soleil, dont la mère Damkina est représentée avec les insignes de la royauté céleste, enveloppée de lumière, la lune sous les pieds et, sur la tête, une couronne de douze étoiles. Les textes babyloniens nous font connaître le nom du père; c'est Ea. A côté d'Ea et de Damkina il y a tout un monde d'êtres surnaturels, dont le chef trône à la manière d'un roi. Ces phalanges célestes sont au service de Marduk. De son côté, Tiamat a des alliés parmi les représentants des puissances terrestres et, pour auxiliaires dans le ciel, des êtres surhumains. Avec ces données, Gunkel reconstruit aisément le mythe babylonien sur le thème fourni par le XIIe chapitre de l'Apocalypse : Tiamat épie la naissance de Marduk pour le dévorer. Mais, au moment où il va saisir sa proie, un secours inattendu vient la lui ravir; l'enfant est enlevé au ciel; le monstre l'y poursuit et alors éclate entre les deux camps de l'armée céleste, entre les défenseurs de Marduk et les auxiliaires de Tiamat, une lutte épique, à la suite de laquelle le monstre est expulsé du ciel. Il se tourne alors contre la mère de Marduk; mais la terre et le grand aigle viennent au secours de Damkina et Tiamat dirige sa colère contre ses autres enfants. Cependant Marduk a grandi. Il arrive monté sur un cheval blanc, la tête ornée d'un diadème et portant sur son manteau un nom mystérieux. Une armée céleste marche avec lui. Il s'empare de Tiamat et l'enchaîne dans le Tartare (comp. Apoc. XIX, 11-XX, 3) (1).

Entre le mythe babylonien ainsi reconstruit et le récit apocalyptique de la femme et du dragon, l'accord est trop parfait pour être réel. Il est manifeste que nous sommes en présence d'un concordisme systématique; et nous savons ce que valent les tentatives de ce genre. Il suffit de confronter cette théorie avec les documents dont elle se réclame pour reconnaître que M. Gunkel s'est laissé guider par son imagination beaucoup plus que par ses scrupules d'historien. Le récit babylonien de la création ne nous dit rien de tout ce beau roman. Nous y voyons figurer, il est vrai, Tiamat, le monstre des eaux, qui s'insurge contre les puissances célestes; il entre en lutte avec Marduk, et sa défaite marque le triomphe de la lumière sur les ténèbres, de l'ordre sur le chaos. La naissance de Marduk, son enlèvement, la fuite de la mère, la chute du monstre et son hostilité per-

(1) Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 385-388.

sistante, voilà autant de traits qui, dans l'état actuel de la science assyriologique, sont étrangers à la légende babylonienne (1). Quant à certains détails, tels que les ailes du grand aigle et la durée de trois temps et demi, que Gunkel introduit dans sa reconstruction, s'ils se rattachent à la mythologie babylonienne, ce ne peut être que par l'intermédiaire du livre de Daniel. Il faut donc renoncer pour le moment à trouver en Babylonie, sous forme de mythe, le drame que l'Apocalypse nous présente sous forme d'allégorie. Mais, si le travail de Gunkel ne nous fournit pas sur cette question particulière une solution satisfaisante, il nous donne l'explication d'un point plus important, en restituant à son milieu primitif et à sa signification première une image qui constitue le point central du symbolisme apocalyptique. Il s'agit du monstre polycéphale qui, dans l'Apocalypse johannique, symbolise à la fois l'antéchrist et l'empire romain.

Ce monstre, annoncé au chapitre XI, 7, apparaît en trois endroits du livre, aux chapitres XII, XIII et XVII. Malgré des différences assez sensibles, il conserve dans ces trois passages les mêmes traits fondamentaux :

XII.	XIII.	XVII.
Un dragon avec sept têtes et dix cornes; sur les sept têtes, sept couronnes (3). L'eau est son élément (15, 17b).	Un monstre avec dix cornes et sept têtes; sur les dix cornes, dix couronnes. Il monte de la mer (v. 1).	Une bête avec sept têtes et dix cornes (3, 7); ses sept têtes et ses dix cornes représentent des rois (9b, 12). Elle monte de l'abîme (8) et fait son séjour auprès des grandes eaux (1, 15).

Le chapitre XIIe contient une antithèse cosmologique qui semble avoir échappé jusqu'à présent à l'attention des exégètes. Cependant, les derniers versets soulèvent plusieurs questions qui auraient dû la faire soupçonner : pourquoi la femme trouve-t-elle dans le désert un asile assuré contre la poursuite du dragon? pourquoi le monstre lance-t-il un torrent destiné à la submerger et quelle est la raison du phénomène étrange auquel elle doit son salut? — Ce qui caractérise le désert, c'est la sécheresse, l'absence d'eau. La tournure du récit indique assez clairement que le dragon ne peut pas s'y aventurer. L'eau devient l'instrument de sa colère; l'usage qu'il en fait prouve qu'il en dispose en maître. Le conflit des personnages fait place à celui des éléments. La femme serait certainement engloutie par le torrent, si le torrent ne rencontrait pas d'obstacle. Mais la terre

(1) Cf. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, art. MARDUK.

vient à son secours et le fleuve est absorbé avant d'avoir atteint sa victime. Cependant, le dragon ne renonce pas à la lutte; il poursuivra la descendance de la femme, c'est-à-dire la communauté des fidèles. Cette prétention semble vaine, car il est fixé sur le bord de la mer, incapable de s'éloigner de la masse liquide qui est son domaine et sur laquelle il exerce son empire. C'est alors qu'apparaît cette autre bête du chapitre XIIIe, qui est, en réalité, un dédoublement du dragon. Le passage où elle figure a été emprunté à une source différente de celle que représente le chapitre XIIe. Les passages où les deux animaux sont mis en rapport l'un avec l'autre comme deux êtres distincts (2^b et 4^a) sont des sutures visibles, au moyen desquelles le rédacteur de l'Apocalypse a rattaché le contenu du chapitre XIIIe à celui du chapitre précédent. Plus loin, l'auteur les distingue expressément, lorsqu'il énumère le dragon, la bête et le faux prophète (XVI, 13). A l'origine, le dragon et la bête qui monte de la mer étaient la même personne dans deux recensions différentes d'un même mythe. Il est remarquable qu'au chapitre XIIIe nous trouvons, à côté de la bête qui « monte de la mer », une autre bête qui « monte de la terre ». Mais ici, il n'y a pas de trace d'antagonisme. Au contraire, la seconde met tout son pouvoir au service de la première. A ce trait pourtant on peut supposer que le monstre de la mer ne peut pas exercer directement sa puissance sur les habitants de la terre et que, pour les séduire, il a besoin d'un intermédiaire. Cette circonstance expliquerait-elle pourquoi la seconde bête se présente sous des dehors sympathiques? La tradition qui décernait à la bête marine l'empire du chaos devait prêter à l'animal terrestre un extérieur en harmonie avec l'organisation du monde au milieu duquel il devait exercer son influence. En tout cas, ces expressions caractéristiques « monter de la mer, — monter de la terre » constituent une symétrie qui éveille l'idée de l'antithèse. Au chapitre XVIIe, le monstre et la femme qui le monte symbolisent à n'en pas douter la ville de Rome et la puissance romaine. Ce n'est donc pas pour un motif d'exactitude géographique qu'on représente la courtisane assise au bord des grandes eaux (1^b). C'est que, dans ce nouveau tableau, la courtisane est inséparable de la bête et que, ici encore, la bête est inséparable de la mer. Le rapport entre le monstre et les eaux de l'abîme est une donnée traditionnelle qui s'impose. L'auteur sacré la reproduit alors même qu'il en perd de vue la signification première, comme le prouve le verset 15 (1).

(1) Au début de la vision, le voyant est transporté « en esprit *dans le désert* » (XVII, 3). Si je ne me trompe, il y a là une réminiscence de XII, 6, 14. Comparez d'ailleurs γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον (XII, 1) — ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον (XVII, 4).

L'identité que nous venons d'établir se manifeste avec une entière évidence par la reproduction des nombres : dans chacun des trois récits, le monstre a exactement sept têtes et dix cornes. C'est là un fond traditionnel immuable. Quand on parcourt successivement les trois visions, on s'étonne de le voir persister, alors que le tableau se transforme et que le symbolisme se renouvelle. Tandis qu'au chapitre XIIe les couronnes sont sur les sept têtes, au chapitre XIIIe elles sont sur les dix cornes. Cette transposition s'explique par l'application du même symbole à des circonstances historiques fort différentes qui comportent tantôt une série de sept rois, tantôt une série de dix rois. Le chapitre XVIIe offre les deux aperçus combinés : les sept têtes et les dix cornes représentent des « rois », c'est-à-dire la suite de sept empereurs et l'autorité en ce moment presque royale des dix proconsuls. C'est un phénomène assez remarquable que les nombres n'aient pas suivi l'évolution du symbolisme et que l'on ait introduit dans le tableau des détails choquants, tels que les cornes ornées de diadèmes, plutôt que de les modifier ou de les transposer. Le développement descriptif que nous lisons au deuxième verset du chapitre XIIIe est un pastiche dont les éléments sont empruntés aux trois premières bêtes de *Daniel* (VII) (1) et qui repose, en dernière analyse, sur des données fournies par la mythologie babylonienne (2). C'est une simple variation qui vient s'ajouter au motif classique. Quant à la blessure mortelle que porte une des sept têtes du monstre (XIII, 3) et au symbole compliqué du chapitre XVIIe, on ne saurait les expliquer autrement que par la situation politique visée par l'auteur : ils reposent sur la légende de *Nero redivivus* (3).

Abstraction faite des applications symboliques auxquelles elle a donné lieu, la bête apocalyptique, dans ses traits essentiels, est d'origine babylonienne.

Le trait caractéristique le plus frappant consiste dans les nombres sept et dix appliqués aux têtes et aux cornes. La persistance qu'on met à les reproduire prouve qu'ils sont consacrés par la tradition. Le nombre *sept* se rencontre dans l'Apocalypse à plusieurs reprises (4). Les objets auxquels il est appliqué se rattachent tous, d'une façon plus ou moins directe, aux sept anges ou aux sept esprits, que l'on identifie avec les sept étoiles (I, 20) et les sept lampes (IV, 5). On

(1) Bousset, *op. cit.*, p. 417.

(2) Gunkel, *op. cit.*, p. 361.

(3) Renan, *L'Antéchrist* [3], p. 432-439; Bousset, *op. cit.*, p. 433-437 et 474-480.

(4) Sept églises (I, 4), sept chandeliers (I, 12), sept étoiles (I, 16), sept anges (I, 20), sept lampes et sept esprits (IV, 5), sept sceaux (V, 1), sept cornes et sept yeux (V, 6), sept anges et sept trompettes (VIII, 2), sept anges et sept coupes (XV, 6-7).

aurait tort de voir en cela une circonstance fortuite ou le résultat d'une combinaison arbitraire. A vrai dire, ce n'est pas autre chose qu'un cachet d'origine : le nombre sept, qui joue un si grand rôle dans l'Ancien Testament, doit son caractère sacré à la mythologie astrale qui eut son berceau en Babylonie, d'où elle rayonna dès la plus haute antiquité dans le monde sémitique (1). C'est comme tel qu'il a présidé à la fixation de la semaine et à la désignation des jours (2). Il y a lieu de présumer que le monstre apocalyptique auquel il est indissolublement uni est, lui aussi, d'origine babylonienne. Une donnée plus significative vient confirmer cette présomption et nous permettre en même temps d'identifier d'une manière précise l'animal aux sept têtes.

Nous avons vu que la bête de l'Apocalypse est dans un rapport étroit avec l'élément liquide, la mer, ou plutôt l'abîme (XI, 7; XVII, 8). Le mot ἄβυσσος est l'équivalent grec du *tehom* mentionné au début de la Genèse (3). De même, *le dragon* correspond, dans la grécité biblique, au *thannin* ou *leviathan* des écrivains hébreux (4). Le *tehom* de la Bible est exactement identique au *tiamat* de la cosmogonie babylonienne. Les deux mots ne sont que deux formes d'un même terme, appliquées à une même idée, l'idée du chaos primordial, au sein duquel étaient confondus les éléments, avant que Dieu procédât à l'organisation du monde (5). Cet état de confusion et de désordre, d'où la puissance divine a tiré l'univers, se concrétisa de bonne heure et se personnifia. C'est ainsi que *tiamat* devint un monstre hybride, de forme indécise, auquel on attribua l'empire du chaos; il en résulta, par une logique fort simple, le mythe de la création, le combat fameux de Marduk contre Tiamat, de la puissance créatrice contre la matière informe.

(1) Winckler, *Himmels und Weltenbild der Babylonier*, p. 5 s. (*Der alte Orient*, III, 2). On pourrait encore aujourd'hui en relever des traces dans l'Arabie orientale, où le culte des astres a longtemps fleuri sous le nom de Sabéisme. Cf. Palgrave, *Une année de voyage dans l'Arabie centrale*, II, p. 226 s. (trad. E. Jonveaux). Rapprocher la légende arabe relative à Beerseba. Cf. Palmer, *Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israëls*. p. 299 (traduit de l'anglais).

(2) Les jours de la semaine constituent un cycle fatidique correspondant au cycle sidéral, le soleil, la lune et les cinq grandes planètes connues des anciens : dimanche = soleil (*dies solis*), lundi = lune (*d. lunæ*), mardi = Mars (*d. Martis*), mercredi = Mercure (*d. Mercurii*), jeudi = Jupiter (*d. Jovis*), vendredi = Vénus (*d. Veneris*), samedi = Saturne (*d. Saturni*). Cf. Gunkel, *op. cit.*, p. 301; Bousset, *op. cit.*, p. 215-217; Winckler, *op. cit.*. p. 10 et 19.

(3) I, 2 : על־פני תהום, LXX ἐπάνω τῆς ἀβύσσου.

(4) Is. XXVII, 1 : ביום ההוא יפקד יהוה ...על לויתן נחש ברח ועל לויתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים, LXX ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπάξει ὁ θεὸς... ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα, ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιόν, ἀνελεῖ τὸν δράκοντα (ℵ ajoute, conformément à l'hébreu, τὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ).

(5) Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, p. 2-17.

L'écho de cette lutte s'est répercuté à l'infini à travers la Bible. Il n'y a presque pas de livre dans l'Ancien Testament auquel il n'ait imprimé sa trace. Quoique débarrassée des éléments polythéistes dont l'avait revêtu la mythologie païenne, l'image symbolique a conservé ses traits essentiels dans les récits bibliques concernant Rahab ou Léviathan. C'est Iahvé qui, dans les temps anciens, a « pourfendu Rahab et transpercé le monstre » (1). Ce triomphe est intimement lié à l'œuvre de la création : c'est Iahvé qui a « foulé comme un cadavre Rahab » ; il a fait le ciel et la terre, et rien ne peut lui résister (2). La domination que Dieu exerce sur la mer est attachée à la victoire qu'il remporte sur Rahab et ses auxiliaires (3). Ce que les écrivains sacrés disent de Rahab s'applique de la même manière à Léviathan. Comme Rahab, Léviathan est un monstre marin (4), une puissance malfaisante (5). De même que Rahab symbolise l'Égypte (6), Léviathan personnifie l'empire du mal, que Iahvé doit anéantir au jour de sa colère (7). Sa défaite, comme celle de Rahab, est associée à l'œuvre de la création (8). Cette antithèse est une survivance du mythe, et l'on reconnaît aisément, dans Rahab ou Léviathan, Tiamat, le monstre du chaos qui, à l'origine du monde, se révolta contre l'œuvre créatrice de Dieu (9).

On ne s'étonnera pas qu'une tradition, qui a pénétré si avant dans la littérature hébraïque, apparaisse dans un livre tout imprégné d'idées juives, tel que l'Apocalypse johannique. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est de voir un mythe primitivement cosmogonique exploité au bénéfice de spéculations eschatologiques. Mais ce revirement s'explique par une évolution dont il n'est pas impossible de retrouver les traces.

La légende babylonienne nous apprend qu'après la victoire remportée sur Tiamat, le Seigneur « foula le corps de son ennemi..., lui fendit le crâne, dispersa les gouttes de son sang », après quoi, « il partagea

(1) Isaïe, LI, 9-10.
(2) Ps. LXXXIX, 10-14.
(3) Job, IX, 13. Comp. XXVI, 12-13.
(4) Ps. CIV, 26.
(5) Job, III, 8.
(6) Ps. LXXXVII, 4.
(7) Is. XXVII, 1. Peut-être faut-il voir dans ce rapport entre Rahab-Léviathan et l'Égypte la raison pour laquelle, dans le livre de Job, la description du crocodile est appliquée à Léviathan. Job, LX, 25-XLI.
(8) Ps. LXXIV, 12-19. « Tu as brisé les têtes des monstres dans l'eau. — Tu as brisé *les têtes* de Léviathan » (13ᵇ-14ᵃ). Faut-il voir dans ce dernier trait une allusion à un monstre polycéphale? Il semble plutôt que le pluriel est dû ici à un simple phénomène d'attraction ; les *têtes* de Léviathan correspondent aux *têtes* des monstres du vers précédent. Remarquez d'ailleurs que, dans le membre parallèle, le pronom suffixe est au singulier, « tu l'as donné » תתננו (14ᵇ).
(9) Gunkel, *op. cit.*, p. 30-61 ; Loisy, *op. cit.*, p. 17-40.

son cadavre; il en prit une moitié et en fit la couverture du ciel... » (1). Est-ce bien là le monstre que nous voyons revivre plus terrible que jamais dans l'Apocalypse canonique?

Le monstre apocalyptique n'est pas un être ayant sa place dans l'ordre de la nature. Il semble sortir d'un autre monde; il « monte de l'abîme » (Ap. XI, 7; XVII, 8). L'abîme, dans l'esprit de l'auteur sacré, c'est la masse liquide, la mer, cet élément perturbateur de l'harmonie universelle (2). Lorsque, après le millénaire de félicité accordé aux élus, le monstre aura subi une nouvelle défaite et aura été précipité pour toujours dans un gouffre de feu, lorsque Dieu aura renouvelé la face de la terre pour en faire le séjour des prédestinés, lorsque l'univers créé réalisera enfin l'idéal divin, alors il n'y aura plus de mer (XXI, 1). C'est que la mer est un reste de l'antique chaos, un abîme impénétrable, refuge mystérieux d'animaux fantastiques, un vestige de la confusion universelle, qui précéda l'origine du monde. Tant qu'elle subsiste, le monstre chaotique n'est pas complètement anéanti. La victoire remportée sur lui par l'œuvre de la création n'a fait que restreindre son domaine, diminuer son empire; elle ne l'a pas exterminé. La puissance de Dieu lui a seulement posé des bornes, l'a emprisonné dans les limites de l'océan, l'a confiné dans l'abîme.

Cet aperçu se fait jour dans la *Prière de Manassé,* où l'on invoque le Seigneur tout-puissant, « qui a créé le ciel et la terre,... qui a enchaîné la mer par un ordre de sa bouche, qui a fermé l'abîme et l'a scellé de son nom redoutable... » (3). C'est dans l'abîme de la mer que la tradition juive place Léviathan, l'un des monstres que Dieu se réserve pour sa vengeance, pour les donner en pâture aux survivants des derniers jours (4).

(1) Épopée babylonienne de la création, table IV, ll. 129-148. Traduction allemande dans Gunkel, *op. cit.*, p. 413 s.; trad. française dans Loisy, *op. cit.*, p. 41 s. Le document ne nous dit pas ce que devint l'autre moitié du corps de Tiamat; il est probable que Bel s'en servit pour créer la terre.

(2) Ἀναβαίνειν ἐκ τῆς θαλάσσης, XIII, 1, est l'équivalent de ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου, XI, 7; XVII, 8.

(3) 2-3, d'après l'édition de Swete, *The Old Testament in Greek* [2], III, p. 825.

(4) Et revelabitur Behemoth in loco suo, et Leviathan ascendet de mari, duo cete magna quæ creavi die quinto creationis et reservavi eos usque ad illud tempus; et tunc erunt escam omnibus qui residui fuerint. *Apoc. de Baruch,* 29 (citée par Gunkel, *op. cit.*, p. 315). — Et tunc conservasti duo animalia, nomen uni vocasti Behemoth et nomen secundi vocasti Leviathan... et servasti ea ut fiant in devorationem quibus vis et quando vis. IV Esd. VI, 49-52. Bobinson, *The Fourth Book of Ezra*, p. 24 (*Texts and Studies*, III, 2). Ce passage fait partie du récit de la création. — Und an jenem Tage werden zwei Ungeheuer ihren Platz zugewiesen erhalten, ein weibliches, mit Namen Leviathan, um im Abgrunde des Meeres zu wohnen, über den Quellen der Wasser; das männliche aber heisst Behemot, das mit seiner Brust die öde Wüste einnimt... Und ich bat einen anderen Engel, dass er mir die Macht

On pourrait être tenté de croire que cette donnée est un produit de la spéculation rabbinique. Mais elle se trouve déjà clairement énoncée dans Isaïe (1). Le monstre de l'épopée cosmogonique doit rentrer en scène pour le drame eschatologique. Dans la théologie juive, l'eschatologie ne comporte pas l'idée de consommation et d'anéantissement. Au contraire, le monde doit finir comme il a commencé. La genèse appelle une palingénésie, une rénovation universelle. Dieu n'interviendra pas pour anéantir son œuvre, mais bien pour la parfaire et l'instaurer sur des bases nouvelles et définitives. « Voici que je vais créer de nouveaux cieux et une terre nouvelle, » dit-il dans le second Isaïe (2). Sur la terre renouvelée doit vivre éternellement une humanité nouvelle, une communauté de saints (3). Le paradis sera rétabli plus agréable et plus beau qu'à l'origine (4). Mais pour que cette création nouvelle puisse avoir lieu, il faut que le monde retourne d'une certaine manière à l'antique chaos, il faut que le monstre reprenne son empire, au moins pour quelque temps.

Il est à peine besoin de rappeler que l'auteur de l'Apocalypse fait sienne cette théorie du renouvellement cosmique : ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα (XXI, 5). L'idéal chrétien s'est moulé sur l'idéal juif. La restauration universelle qui prélude au règne du Messie est la répétition de la création première. C'est affirmé en propres termes dans l'*Épître de Barnabé* : ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα (VI, 13) (5). Mais on sait que la première création a eu lieu au prix d'une victoire remportée sur la matière informe et rebelle ou sur le monstre qui la personnifie. Il ne saurait en être autrement pour la seconde création. Avant qu'il soit

jener Ungeheuer zeigen möchte, wie sie an einem Tage getrennt und dahin geworfen wurden, das eine in dem Abgrund des Meeres und das andere in die Dürre der Wüste. Und er sprach zu mir : Du Menschenkind, du begehrst hier zu wissen, was verborgen ist. Diese beiden Ungeheuer, bereitet gemäss der Grösse Gottes, werden gefüttert, damit... (lacune). *Henoch*, LX, 7-10. Traduit de l'éthiopien par Flemming, *Das Buch Enoch*, p. 77. Cf. Apoc. XIX, 17-21. Dans les apocalypses juives, Behemoth personnifie la terre ferme comme Léviathan personnifie la mer. Ce monstre peut avoir été créé à une époque tardive pour le besoin de la symétrie. Gunkel pense néanmoins qu'il est d'origine babylonienne et avait sa place dans le récit primitif de la création.

(1) « En ce jour, Iahvé frappera de sa dure, grande et forte épée le léviathan, serpent fuyard, le léviathan, serpent tortueux; et il tuera le monstre qui est dans la mer. » Is. XXVII, 1.

(2) Is. LXV, 17; LXVI, 22.

(3) Weber, *Jüdische Theologie*, p. 398-400. בריה חדשה Talmud, *Vajjikra rabba*, 3 καινὴ κτίσις, Gal. VI, 15; II Cor. V, 17; δευτέρα πλάσις, Barn. VI, 13. Cf. IV Esdr. VII, 31-35; Hen. XCI, 16-17, éd. Charles (passage omis dans l'édition de Flemming).

(4) IV Esd. VIII, 52-54; Hen. XXIV et ss.

(5) Citation empruntée à un document inconnu, Gebhardt-Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, I, 2, p. 28 s.

donné aux élus d'inaugurer un ciel nouveau et une terre nouvelle (Ap. XXI, 1), le monstre montera de l'abîme, où il était tenu enfermé (XI, 7; XIII, 1; XVII, 8); son apparition jettera le trouble et le désordre dans le monde, mais il sera vaincu de nouveau et jeté pour toujours dans un étang de soufre et de feu (XX, 10). Entre son apparition et sa défaite définitive se place un intermède : le règne de mille ans (XX, 1-6). Ainsi s'opère la transposition du principe à la fin; le génie du mal de la cosmogonie babylonienne se retrouve dans l'eschatologie chrétienne. Je ferai remarquer toutefois qu'il y a, entre le mythe païen et l'Apocalypse de Jean, toute la différence qui sépare l'ordre physique de l'ordre moral. Tiamat personnifie la matière informe et oppose au Créateur une résistance en partie efficace. La bête apocalyptique est un agent funeste surtout par la séduction qu'elle exerce sur les hommes. Autre différence : la lutte qui, dans le récit primitif, prélude à l'organisation du monde est un véritable combat, dont l'issue est incertaine et dans lequel le Créateur se bat lui-même contre Tiamat. Dans l'Apocalypse, le monstre est depuis longtemps vaincu et asservi; Dieu le lâche et l'enchaîne à son gré, il n'entre pas directement en lutte avec lui, mais le domine par le ministère des anges (XX, 1-2).

En quittant son lieu d'origine, le mythe babylonien s'est diversifié. D'après ce que nous venons de voir, il est permis d'affirmer qu'il a pris deux voies parallèles et suivi deux évolutions différentes. En Égypte et en Grèce, il est devenu un mythe solaire ou, si l'on veut, il a gardé son caractère originel (1). Chez les Hébreux, ce n'est plus un mythe, puisqu'il ne met plus en scène des forces divines rivales. Ses éléments sont projetés dans l'avenir pour symboliser la lutte suprême, qui doit marquer la fin du monde présent et l'inauguration d'un monde nouveau. Cette étape franchie, ils étaient tout préparés pour servir de cadre à l'eschatologie chrétienne.

P. Th. Calmes.

(1) D'après Winckler, le combat de Tiamat et de Marduk aurait représenté primitivement un mythe solaire, *op. cit.*, p. 44 et 49 s.

MÉLANGES

I

LE TEMPLE D'ECHMOUN A SIDON

FOUILLES EXÉCUTÉES PAR LE MUSÉE IMPÉRIAL OTTOMAN (*suite*) (1).

SUITE DU RAPPORT DES FOUILLES.

Après la découverte du bloc à lignes rouges, il me parut déplacé de continuer un travail qui avait l'inconvénient de détruire le mur pour ne recueillir que des textes identiques. Ne valait-il pas mieux expliquer la présence de tant d'inscriptions (sept en tout) dans l'épaisseur d'un mur colossal, que d'en augmenter le nombre?

Admettre la supposition de Durighello, que c'était un hasard dû à la main du maçon romain, était chose facile, mais cette opinion est évidemment insoutenable pour les motifs suivants :

a) L'étude du mur méridional et celle des murs latéraux m'avait déjà convaincu que ces constructions étaient bien antérieures à l'époque romaine, ce qui d'ailleurs fut prouvé par le manque absolu de tout objet ou fragment dénotant cette époque.

b) Les blocs énormes de nature très tendre auraient porté la trace d'un transport; mais, au contraire, ils étaient si bien ajustés qu'il était matériellement impossible de faire passer la lame d'un canif entre les joints sur lesquels étaient gravées les inscriptions.

c) La conservation exceptionnelle des inscriptions et la fraîcheur de la couleur rouge parlaient assez haut pour démontrer que ces pierres n'ont pas été remuées.

d) En dernier lieu, l'existence de tant d'inscriptions à une seule et même rangée ne pouvait être attribuée au hasard.

Il est inutile d'ajouter que ces arguments, dirigés contre l'hypothèse d'une reconstruction par les Romains, ont la même force s'il s'agit d'une reconstruction quelconque.

(1) Cf. *RB*. 1902, p. 490. A la p. 501, l. 1, lire 20 centimètres au lieu de 20 mètres. A la p. 502, la légende de la vignette a été mal placée; on voit à partir de la gauche du lecteur le détail de la mosaïque, puis la coupe avec le stuc, puis le revers. A la p. 503, l. 12, lire largeur au lieu de longueur.

Je décidai de reprendre le travail interrompu par la découverte des inscriptions en continuant le nettoyage de toute la coupe du mur. L'épaisseur de cette coupe se compose de cinq blocs, disposés de la manière suivante.

La première série en hauteur à partir du dedans (cf. *RB*. 1902, p. 507 et Pl. II) était appliquée contre le rocher; mais tandis que, pour les murs latéraux, le rocher était entaillé pour recevoir les blocs, ici ce sont les blocs qui sont taillés de manière à suivre le mouvement du rocher.

La deuxième série en hauteur se compose de blocs égaux, ayant le refend à droite, avec un léger retrait qui comporte pour chaque bloc huit centimètres de moins à la partie supérieure.

L'ensemble des deux séries forme donc un talus bien ajusté qui servait de revêtement au roc. Dans la deuxième série, à la cinquième assise à partir d'en bas, ont été découvertes les inscriptions gravées sur les joints.

Suivent deux séries formées de blocs de dimensions inégales, mal joints et laissant des fissures.

Puis vient la cinquième série, avec refends et bossages, constituant la façade actuelle de tout le mur, disposée elle aussi en talus avec retrait à chaque bloc.

Pour m'assurer que cette disposition était constante, j'enlevai les deux séries intermédiaires sur une longueur de deux mètres, de façon à former une cavité dans l'intérieur du mur total, qui m'a permis de constater la présence continue du refend et des bossages sur la deuxième série. C'est donc sans contredit une façade, comme l'a reconnu avec moi M. Schulz, architecte du Gouvernement de Prusse, directeur des fouilles de Baalbek.

Il résulte avec évidence de ces faits que les deux premières séries qui contiennent les inscriptions sont bien les fondements du Temple d'Echmoun bâti par Bodachtart, quel que soit le motif pour lequel ce roi a pris soin de cacher les inscriptions aux regards en les disposant dans les joints, suivant peut-être en cela une mode orientale. Nous laissons aux savants, qui s'occupent d'archéologie phénicienne, le soin d'expliquer la façon d'agir de Bodachtart.

Il est non moins certain que les séries intermédiaires avec leur façade ont pour but de renforcer le premier mur, devenu sans doute insuffisant pour supporter une construction plus considérable. On a pris soin d'imiter dans la nouvelle façade la disposition de l'ancienne, sans cependant atteindre à la même perfection.

Cette restauration ne peut être que postérieure, et il importe de rappeler, pour fixer la date de l'ensemble, que cette restauration elle-

même, non plus que toute la grande enceinte, ne contient aucun vestige qu'on puisse attribuer avec certitude à l'époque romaine. Nous reviendrons sur ce point dans nos conclusions.

Ce que nous qualifions ici, sans hésiter, de restauration, correspond aux autres murs de la grande enceinte (cf. *RB*. 1902, Planche I). Notre attention fut attirée dès lors sur les coins demeurés cachés de ses angles nord-ouest et nord-est. Nous ne tardâmes pas à les découvrir aux points voulus. L'angle nord-ouest avait une élévation d'environ huit mètres. L'angle nord-est s'élevait d'environ quatre mètres.

La découverte de cet angle nord-est me permettait d'apprécier plus exactement la largeur de la construction contiguë dont la découverte a été mentionnée déjà (*RB*. 1902, p. 508). Elle s'étendait, à partir de cet angle, sur une longueur de vingt-quatre mètres (Planche I, point *c*), le long de l'enceinte, dont la façade a été éventrée pour lui faire place. C'est donc probablement une troisième époque à signaler. Sa dimension dans la direction du nord n'a pu être reconnue. On n'a pas oublié que les jardiniers ont opposé sur ce point une résistance acharnée à mes recherches, et d'ailleurs ma mission se bornant à un relevé de l'enceinte, je devais la considérer comme momentanément terminée.

Les tranchées transversales amorcées au mur méridional n'ont pu être continuées pour le même motif. L'importance même des résultats acquis m'empêchait de me livrer pour le peu de jours qui me restaient à un travail superficiel sur un point qui réclame des fouilles méthodiques et complètes. Or, avant de me rendre à Baalbek pour y reprendre les fonctions de Commissaire Impérial aux fouilles allemandes, j'étais chargé de quelques travaux à Aya, d'où je devais transporter les sarcophages de la nécropole au Musée de Constantinople. Pour tout dire, je ne me souciais pas de fournir des points de repère aux fouilleurs sidoniens.

Cependant je pouvais encore disposer de quelques journées que je résolus d'employer à quelques recherches de détail. C'est ainsi que, remarquant près de l'angle sud-ouest un petit fragment de terre cuite archaïque dans la tranchée mentionnée ci-dessus (*RB*. 1902, p. 500 et fig. 3, lettre *b*), je plaçai deux ouvriers pour pratiquer un sondage en dehors de l'angle. Après une demi-heure on m'apporta beaucoup de fragments et une statuette (n°s 9 et 9bis du catalogue). Dans un espace de deux mètres carrés, sur une profondeur d'à peine un mètre, Napoulioun et son compagnon, avec une adresse remarquable (1), ont retiré

(1) Napoulioun et Élias Habib ont ainsi révélé la pratique que leur ont donnée les fouilles clandestines dont ils sont coutumiers.

successivement tous les objets mentionnés au catalogue du n° 6 au n° 14. On reconnaissait à leur situation qu'ils avaient été jetés du haut du mur à dessein, comme des rebuts qui peut-être ne répondaient plus à de nouvelles exigences. Je ne m'en convainquis cependant qu'à la longue, et, dans l'espérance d'en trouver d'autres dans leur situation normale, je me dirigeai dans la direction du sud à fleur de roc. A quelques mètres au delà, le roc présentait une cavité dans laquelle je découvris des tombeaux contenant un masque et une figurine égyptienne (Planche VII, 4 et 5), avec des fragments de poterie et des lampes. Ces tombeaux n'étaient pas intacts. Leur série se dirigeait vers le nord-est, suivant une cavité du rocher naturelle ou artificielle, point que la dégradation des roches, très tendres, ne permet pas de fixer. Cette cavité dépassait, dans la direction du nord, le mur méridional de l'enceinte, mais lui était antérieure, puisque le mur l'avait coupée. Le tunnel relevé ci-dessus (*RB*. 1902, p. 505) avait sans doute une destination analogue.

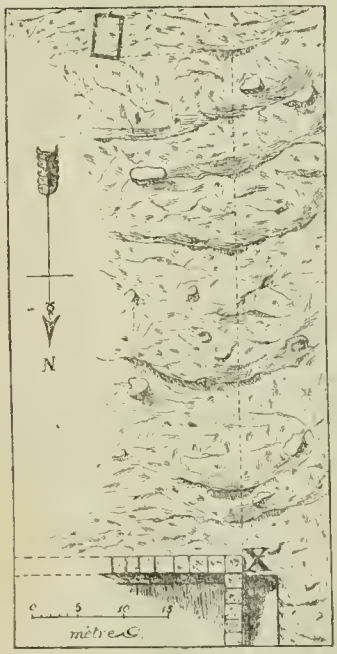


Fig. 19.

A soixante mètres environ au sud du mur, en remontant la pente de la colline, j'aperçus des traces de ciment. C'était l'indice d'un bassin cimenté dans le roc, mesurant 4,40 de long sur 2,75 de large et 1,20 de hauteur (fig. 19). Il était rempli d'une terre d'alluvion compacte, renfermant une multitude de fragments de poterie parmi lesquels des figurines; quelques-uns de ces morceaux figurent au catalogue (n°s 15 à 22).

A l'ouest de l'angle sud-ouest, en infléchissant légèrement vers le sud, à une distance d'environ cent mètres, on rencontre une grande caverne, dessinée d'une façon très apparente dans la vue de Bostan ech-Cheikh (*RB*. 1902, p. 496). Je pratiquai un sondage de neuf mètres dans l'intérieur de la caverne, et j'aboutis au faîtage d'un canal taillé dans le roc. J'avais donc retrouvé un orifice, destiné peut-être à faciliter le percement du canal dans le rocher. Deux petites auges cimentées, situées en dehors de la caverne, permettent de conjecturer qu'il servait de puits. Le canal est celui que M. Gaillardot regardait comme phénicien, et tout porte à croire que cette opinion est solidement établie. En tout cas, ce même canal sert encore aujourd'hui à alimenter Saïda et mériterait une

1

2 3

4 5

6

7

8 9 10

A B

11

12 13 14

15 16 17 18 19

20 21 22

23

24 A

25

24 B

étude plus approfondie, ainsi que les environs de Bostan ech-Cheikh, pour déterminer la situation de l'ancienne Sidon.

Avant de passer aux conclusions générales qui se dégagent de ces fouilles, je donne ici un catalogue succinct des principaux objets découverts; quelques-uns ont été déjà mentionnés dans mon rapport.

CATALOGUE

1. — H. $0^{m},29$.
Calcaire du pays.
Provenance : Intérieur du tunnel (*RB.* 1902, p. 503).
Statuette d'une personne debout, drapée. L'épaule droite avec le bras abaissé sont nus. Elle tient dans la main droite les quatre pattes d'un animal renversé. Il manque la tête et les pieds. Elle semble avoir adhéré par sa partie gauche à un objet qu'on ne peut déterminer. On voit au Louvre dans la vitrine de Chypre sous le n° 262 un homme dans une attitude semblable; il porte dans la main gauche un oiseau, la droite est brisée. Travail extrêmement fin.

2. — H. $0^{m},245$.
Calcaire du pays.
Devant le tunnel, derrière le mur méridional (*RB.* 1902, p. 505).
Partie d'un pied, de grandeur colossale, posé sur une plinthe; il est chaussé d'une sandale; la semelle et les lanières sont finement sculptées.

3. — H. $0^{m},21$.
Calcaire du pays.
Même provenance.
Jambe d'une statue masculine; la droite est brisée; cannelure dans la jambe gauche, aboutissant à un pli au-dessus du genou (culotte, malgré la nudité?).

4. — H. $0^{m},12$.
Larg. $0^{m},16$.
Terre cuite, creuse ainsi que les suivantes.
Tombeau derrière le mur méridional.
Masque de style égyptien, percé au sommet de trois trous pour être suspendu.

5. — H. $0^{m},11$.
Bronze.
Tombeau derrière le mur méridional.
Statuette de style égyptien. Elle est dessinée de profil sous le n° 5bis.

6. — H. $0^{m},12$.
Calcaire du pays.
A l'angle sud-ouest de l'enceinte, à l'extérieur.
Tête imberbe, coiffée à l'égyptienne; d'un très beau style.

7. — H. $0^{m},22$.
Calcaire du pays.

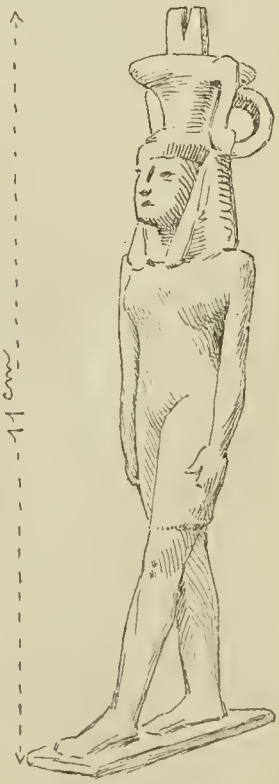


Fig. 5 bis.

Même provenance.

Buste d'une personne nue, coiffée à l'égyptienne : la main droite est ramenée sur la poitrine, le poing fermé, le bras gauche abaissé. Ceinture à la taille. Elle est dessinée de profil sous le n° 7bis.

Fig. 7bis.

8. — Long. 0m,10.

Terre cuite.

Même provenance.

Bras replié, vêtu jusqu'au coude d'une manche terminée par un galon en torsade ; le reste du bras nu.

9. — H. 0m,22.

Terre cuite.

Même provenance.

Statuette à laquelle manquent la tête et les jambes. Le personnage ramène vers la poitrine la main droite qui porte un quadrupède. Il est vêtu d'une jupe courte, serrée à la taille par une ceinture, et terminée sur le flanc droit par un galon en torsade. Sous le jupon, une culotte courte qui se termine au-dessus du genou. Dessiné sous le n° 9bis.

10. — H. 0m,16.

Terre cuite.

Même provenance.

Phallus (?).

11. — Divers fragments en terre cuite. — Même provenance. — Jambes, pieds, mains, figures. Les jambes appartenaient à des statues qui avaient de 0m,80 à 1 mètre.

Dans la rangée d'en bas, le fragment A est en calcaire (H. 0m,09; long. 0m,13); le fragment B porte des traces d'émail (H. 0m,13). Ces deux derniers objets ont été découverts à quelques mètres de distance, dans l'intérieur de l'enceinte.

12. — H. 0m,11.

Terre cuite.

Coin extérieur sud-ouest de l'enceinte.

Tête de statuette coiffée d'un voile qui se termine en pointe.

13. — H. totale du morceau 0m,155; H. du menton au sommet de la tête, 0m,10.

Terre cuite.

Même provenance.

Tête de statuette coiffée d'un voile qui se termine en pointe. Elle est dessinée de profil sous le n° 13bis.

14. — H. 0m,13.

Terre cuite.

Même provenance.

Tête de statuette coiffée d'un bonnet à double rang de dentelle. Elle est dessinée de profil sous le n° 14bis.

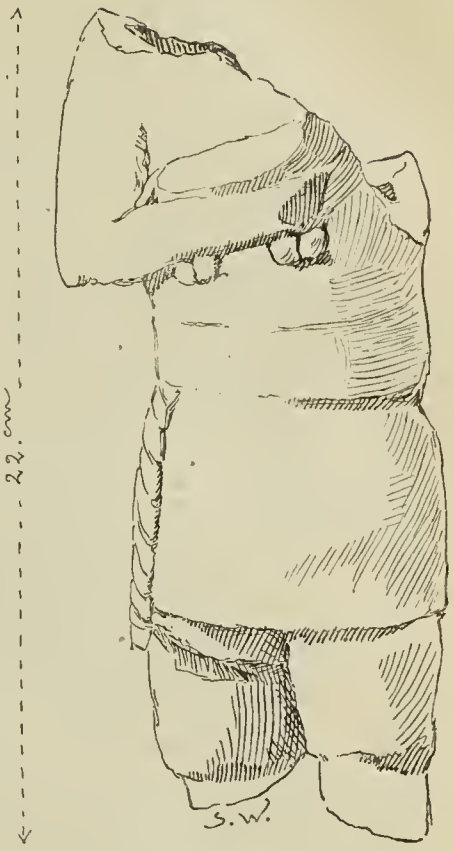


Fig. 9bis.

Toutes les terres cuites dont nous avons parlé ont des analogies frappantes avec des terres cuites chypriotes anciennes, déjà connues, mais peut-être n'a-t-on rien trouvé de si bon style. La salle chypriote assez riche, du musée de Constantinople, ne renferme aucun échantillon de cette valeur, du moins s'il s'agit du temps qui a précédé l'influence de l'art grec classique. Les ressemblances que nous avons signalées d'autre part avec l'art égyptien ne prouvent nullement que ces objets aient été fabriqués en Égypte (sauf le petit bronze n° 5). Rien n'empêche donc de les considérer comme les produits d'un art local, dépourvu d'originalité, mais qui a pu cependant influencer les colonies phéniciennes en Chypre. Les mêmes remarques s'appliquent à plus forte raison aux objets en calcaire dont la matière elle-même indique l'origine locale.

Nous rappelons que tous ces objets, depuis le n° 6 et un grand nombre d'autres fragments qu'il sera peut-être possible de rajuster, ont été trouvés dans le même endroit.

15-22. — Les numéros 15 à 22 sont des terres cuites pleines, ramassées parmi beaucoup de poteries dont l'une porte les lettres NIKO. Le tout provient du déblaiement du bassin situé au sud de l'enceinte.

15. — H. 0m,05 — 16. H. 0m,07 — 18. H. 0m,07.

Têtes coiffées d'un diadème incliné par en haut.

On peut voir au Louvre, dans la vitrine de Phénicie, des têtes analogues, avec le diadème proéminent; voir surtout les nos 228 et 211.

17. — H. 0m,08.

Tête barbue, coiffée d'un bonnet rabattu par devant, légèrement évasé par en haut.

19. — H. 0m,08.

Petite tête de femme voilée.

20. — H. 0m,085.

Buste nu de femme, la tête voilée (décsse orientale?). Une proéminence vers la gauche marque le bras.

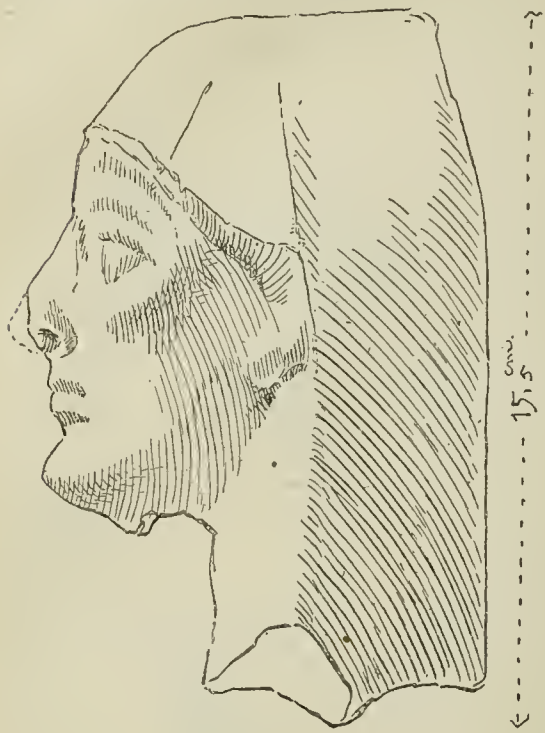


Fig. 13 bis.

21. — H. 0m,095.
Torse de statuette.
22. — H. 0m,05.
Tête de lion; applique.
23. — H. 0m,49.
Marbre blanc de Grèce.
Trouvé dans la tranchée intérieure du mur méridional (*RB.* 1902, p. 505).
Torse d'adulte (Eros?). Exécution très remarquable; style praxitélien, vers 350, d'après M. Salomon Reinach.
24. — H. 0m,40.
Marbre blanc de Grèce.
Dans le canal (*RB.* 1902, p. 506).
Torse d'un enfant, 24 A à demi assis, qui s'appuyait de la main droite, la paume ouverte, sur une colonnette (frag. 24 B, du même marbre et découvert tout auprès). Excellent style; de l'école de Scopas, vers 350, d'après M. Salomon Reinach.
25. — H. 0m,23.
Marbre blanc de Grèce.
Trouvé sur les débris qui couvraient le mur septentrional (*RB.* 1902, p. 509).
Tête barbue (Esculape?).

Tous les objets que nous venons d'énumérer se trouvent aujourd'hui déposés au Musée Impérial de Constantinople, avec beaucoup d'autres fragments de marbre finement travaillé, des poteries, des verres, de petits morceaux de mosaïque, de pavements. Il sera donc facile aux savants de se former une opinion exacte en examinant les originaux.

De plus, on a laissé à Saïda deux cent quarante-six fragments de sculpture en marbre

Fig. 14 bis.

et en calcaire, généralement de grandes dimensions, parmi lesquels nous pouvons signaler deux têtes de grandeur colossale, malheureusement très mutilées, des bras, une tête d'oiseau mordant l'orteil d'un pied d'homme et différents ornements de sculpture. Ajoutons encore des débris de marbre, de calcaire, des poteries, des lampes. Tous ces objets sont conservés sur place, quelques-uns pouvant se raju ster éventuellement à ce que fourniront des fouilles ultérieures.

(*A suivre.*)

TH. MACRIDY.

Éphèse. Novembre 1902.

II

MONUMENTS PALMYRÉNIENS

Mon confrère M. Babelon a bien voulu me remettre dernièrement un lot de photographies exécutées à Constantinople d'après divers monuments antiques, dont quelques-uns ont un aspect très suspect. Ces photographies lui ont été envoyées il y a déjà plusieurs années, et ses souvenirs ne lui permettent plus d'en préciser la provenance.

J'ai remarqué, dans le nombre, trois monuments palmyréniens, A, B, C, dont l'authenticité ne saurait faire doute et qui m'ont paru assez intéressants pour mériter d'être reproduits.

A. — Le premier est anépigraphe. C'est un bas-relief en pierre calcaire mesurant : $0^m,31$ de hauteur, dans son état actuel (il est brisé à sa partie inférieure) ; $0^m,21$ de largeur ; $0^m,06$ d'épaisseur. Il représente un jeune homme en pied, imberbe, drapé dans une toge ; le bras droit est engagé dans un pli du vêtement ; la main gauche, ramenée contre la poitrine, tient un objet indistinct, tablette ou peut-être clef? Derrière lui, une draperie tendue, faisant fonction de *dorsalium* (1), fixée à ses deux coins supérieurs par deux fibules à têtes fleuronnées, ornées de palmes. Tous ces divers détails sont conformes à ceux que nous offre d'ordinaire la statuaire funéraire de Palmyre. Il est possible que le bas-relief fût accompagné d'une inscription qui, gravée sur la partie inférieure, aura disparu avec elle.

B. — Buste, calcaire ; hauteur $0^m,48$. Homme nu-tête, barbe en

(1) Cf. mes *Études d'Archéol. Orient.*, I, p. 113.

fer à cheval, coupée très courte; drapé dans une toge, les deux mains dans la position usuelle, la gauche tenant serré un pli de l'étoffe.

Bas-relief A.

Inscription palmyrénienne de quatre lignes, disposées deux par deux à droite et à gauche de la tête :

סיעונא בר	שנת עכ
שלמן הבל	// כ 33

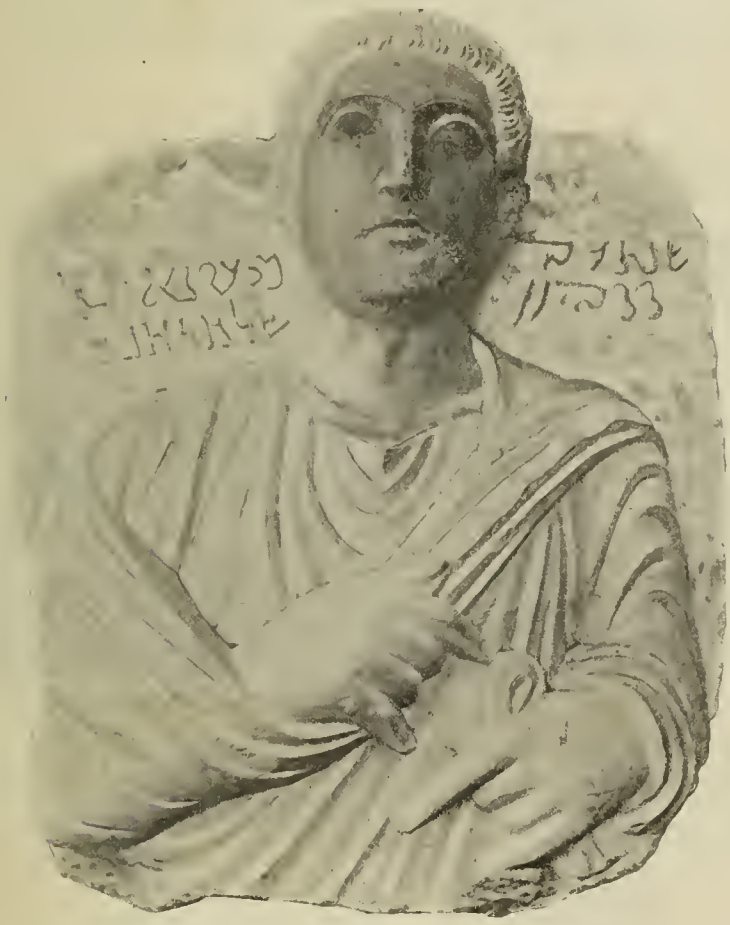
L'an 552. — Si'oûnâ fils de Chalman, hélas!

La transcription du texte avait déjà été donnée par le P. Scheil (1), avec quelque inexactitude pour la date, d'après une copie de seconde main. L'original appartenait alors à M. Whitall, à Kadikeuy, des environs de Constantinople. Les noms sont connus. Je ferai seulement

(1) *Revue Biblique*, 1893, p. 630, n° VII.

remarquer, à propos du premier, que j'ai trouvé aussi l'orthographe, jusqu'ici sans exemple, סיענא sur un petit cippe palmyrénien mutilé qui existait en 1872 au Musée de Saint-Irène, à Constantinople, et dont j'ai pris alors l'estampage (1).

Nous avons évidemment ici le mari de la Palmyrénienne לייא, femme



Buste B.

de Si'oûnâ fils de Chalman, dont le buste se trouve au Musée de Berlin (2). Il résulte de l'épitaphe de celle-ci qu'ils avaient un jeune

(1) Vérification faite, c'est le fragment dessiné, mais non transcrit, sous le n° 122 de Vogüé, *Syr. Centr.* M. Lidzbarski (*Handb.*, p. 328), s'appuyant justement sur notre inscription, d'après le P. Scheil, a cru qu'il fallait, là aussi, lire de même סיענא. M. Mordtmann (*Z.D.M.G.* 38, p. 587) avait déjà lu correctement סיענא; seulement, l'existence, aujourd'hui avérée, de la variante orthographique סייענא rend bien précaire son explication mythologique de ce nom propre par סין + ענא.

Je ferai remarquer, en outre, que la copie de Vogüé, ou plutôt de Waddington, montre à tort — mon estampage, très bon à cet endroit, en fait foi — les traces d'un *waw* entre les deux épithètes de la divinité : רחמנא <ו> טבא.

(2) Lidzbarski, *Handb.*, p. 487; VA. 2660. Des deux explications du nom de femme לייא,

garçon appelé Chalman, comme son grand-père. La concordance chronologique assure l'identité des personnages, le buste de la femme étant daté de l'an 546 des Séleucides (234 J.-C.), et celui du mari, de l'an 552 (240 J.-C.), soit un intervalle de six ans entre la mort des conjoints.

C. — Buste, calcaire; brisé au niveau des épaules; largeur $0^{m},39$. Jeune homme imberbe, nu-tête; cheveux courts et annelés; *dorsa-*

Buste C.

lium. A droite, inscription palmyrénienne de trois lignes, plus une lettre en rejet inférieur :

Hélas!	הבל
Haddoûdan	הדודן
Fils de Mezabbanâ.	בר מזבנא

Même provenance que la précédente. Noms connus.

Publiée en transcription, dans les mêmes conditions, par le P. Scheil (*op. c.*, n° VI), qui avait cru devoir lire le premier nom יעדודן. La correction הדודן, confirmée par la présente photographie, s'imposait à première vue; je l'avais notée, en son temps, sur mon exemplaire de la *Revue Biblique*, et M. Lidzbarski (*op. c.*, p. 271) l'avait proposée avec raison de son côté.

CLERMONT-GANNEAU.

entre lesquelles hésite M. Lidzbarski (*ib.*, p. 502), l'une (par Λωΐα, « née au mois de Lôos ») n'est guère vraisemblable; l'autre (féminin de לוי) paraît préférable.

III

LES TRACTATUS ORIGENIS
A PROPOS D'UN LIVRE NOUVEAU

La controverse soulevée par la publication de nos *Tractatus Origenis*, après avoir produit une littérature d'articles, vient de produire un volume, dont l'auteur, un élève de M. le professeur Haussleiter, est M. Hermann Jordan : *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Leipzig, Deichert, 1902). La publication de ce volume, dont la préface est datée du 11 juillet dernier, est jusqu'à ce jour la plus ironique réplique qui ait été donnée à la *Revue bénédictine* écrivant dans son numéro de juillet dernier : « C'est une rude et fière joute que celle qui s'est livrée autour des *Tractatus Origenis* : ... elle n'a pas duré longtemps, car dès janvier 1901 on pouvait la considérer comme terminée (1). » Que la *Revue bénédictine* veuille bien nous marquer ce point !

Nous étudierons de très près le travail de M. Jordan, qui, au point de vue doctrinal, est aussi instructif que l'était celui de M. Weyman au point de vue littéraire : mais nous devons dire tout de suite que M. Jordan lui-même nous a confirmé dans le sentiment que nos *Tractatus Origenis* ne sont pas de Novatien.

*
* *

M. Jordan, dans son introduction, donne une bibliographie de la controverse. Nous ne reviendrons pas sur les opinions émises par M. Harnack (2), le R. P. Lagrange (3), M. Haussleiter (4), M. Weyman (5), M. Zahn (6), M. Funk (7), le R. P. Morin (8) : nous les avons, ailleurs,

(1) *Revue bénédictine*, 1902, p. 225.
(2) *Theologische Litteraturzeitung*, t. XXV (1900), p. 139 sqq.
(3) *Revue biblique*, t. IX (1900), p. 293 sqq.
(4) *Theologisches Litteraturblatt*, t. XXI (1900), p. 153 sqq.
(5) *Archiv für lateinische Lexikographie*, t. XI (1900), p. 545 sqq.
(6) *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XI (1900), p. 348 sqq.
(7) *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXII (1900), p. 534 sqq.
(8) *Revue d'histoire et de litt. relig.*, t. V (1900), p. 145 sqq.

étudiées (1). Disons que l'hypothèse de ce dernier attribuant nos *Tractatus* à Grégoire d'Elvire n'a rallié personne et que son auteur a cru prudent de la lâcher lui-même (2). Une critique très aiguisée, et d'excellente science bénédictine, a été présentée par dom Butler (3), qui, sans embrasser le problème total, a bien marqué certains traits. Il s'est trompé, croyons-nous avec M. Jordan, en croyant découvrir une dépendance de notre *tractator* envers Rufin, mais il a reconnu avec justesse dans nos *Tractatus* une grande part d'éléments origéniens, tout en reconnaissant que le *tractator* a usé d'une grande liberté dans l'accommodation qu'il en fait, les amalgamant aussi bien avec des éléments pris à Novatien et à Minucius Félix. Pour dom Butler (comme pour Funk) les rapprochements verbaux établis par Weyman entre nos *Tractatus* et Novatien, sont insuffisants à démontrer l'identité d'auteur : avec nous, il estime que, pour la langue, pour l'esprit, pour l'allégorisme, notre *tractator* et Novatien sont deux écrivains distincts. Au total, nous serions bien près de nous entendre avec dom Butler, si, pour cette raison unique et fragile qu'il croit nos *Tractatus* dépendants de Rufin, il ne les attribuait pas au ve siècle, peut-être même au vi^e^. M. Jordan le réfutera amplement.

M. Jordan fait connaître les travaux de trois critiques danois, MM. Ammundsen, Torm et Andersen. Le premier, à en juger sur le rapport de M. Jordan, semble être arrivé aux mêmes conclusions que nous par les mêmes arguments que nous : les *Tractatus* sont-ils de Novatien ou d'un *tractator* qui a utilisé Novatien? La seconde hypothèse lui paraît être la mieux fondée, pour cette première raison que le *tractator* n'est pas au même stade que Novatien du développement de la doctrine trinitaire; pour cette seconde raison que le texte biblique du *tractator* n'est pas le même que celui de Novatien; pour cette troisième raison qu'il n'y a point entre les deux écrivains conformité de style et de langue (4). M. Ammundsen ne se prononce point sur la date et la personnalité du *tractator*. — M. Torm (je n'ai connu son opinion que le 17 novembre 1902) abonde dans le même sens que M. Ammundsen, et, allant plus loin, conclut que le *tractator* est, non pas Novatien, mais un novatien, « un novatien anonyme de la période 250-350 » : c'est la conclusion à laquelle nous étions arrivé nous aussi, indépen-

(1) *Bulletin de litt. eccl.*, t. II (1900), p. 190 sqq. et 283 sqq.

(2) Contre Morin, Burn, dans le *Journal of theological Studies*, t. I (1900), p. 592-599. Cf. Ramsay dans la *Revue d'histoire et de litt. relig.*, t. VII (1902). p. 428-429.

(3) *Journal of theological Studies*, t. II (1901). p. 113-121, 254-262.

(4) Nous avons développé ces points dans le *Bulletin de litt. eccl.* (= *BLE*), t. II (1900), p. 283-297. Le travail de M. A. est de 1901 (Jordan, p. 11).

damment de M. Torm, conclusion que nous avions communiquée (9 février 1902) au R. P. de Santi par qui elle fut publiée dans la *Civiltà cattolica* du 1er mars 1902. — M. Andersen, d'accord avec Butler, voit dans les *Tractatus* une compilation faite de pièces et de morceaux par un mosaïste sans esprit : la plus grande part de ces morceaux seraient origéniens. M. Andersen se refuse à voir dans ce mosaïste un novatien (1).

Les vues de MM. Ammundsen et Torm sont, à notre humble avis, les plus pénétrantes, et il faut regretter que M. Haussleiter ne les ait pas discutées, à l'occasion de la collation publiée par lui du treizième de nos *Tractatus* et de l'homélie dans laquelle saint Césaire d'Arles a employé ce même *tractatus* : M. Haussleiter s'en tient à l'hypothèse Novatien (2). Sa collation est toutefois fort intéressante pour la critique textuelle du treizième *Tractatus*. — Une dernière fois, M. Haussleiter est revenu sur nos *tractatus* pour montrer que le *tractator* n'avait pas de version latine toute faite de la Bible : c'est ce que nous avions dit nous-même dès le premier jour. M. Haussleiter insiste, en outre, sur ce fait que le *tractator* n'a rien connu des controverses ariennes (3) : nous l'avions dit aussi, et c'est bien la plus forte difficulté qu'aient à résoudre les critiques partisans de l'origine tardive des *Tractatus*.

M. Jordan croit, avec M. Haussleiter, que Novatien même est l'auteur des *Tractatus*. Nous aurions souhaité qu'il donnât à la discussion toute son ampleur, en la faisant porter aussi bien sur le style que sur la théologie des *Tractatus*. Nous avions attaché, pour mieux répondre à M. Weyman, une grande importance aux critères stylistiques, qui nous autorisaient à conclure fortement contre l'identité du *tractator* et de Novatien. Cet argument philologique n'a pas été entamé, il n'a pas même été touché, on peut dire, par M. Jordan (4) : sa thèse en est déséquilibrée.

M. Jordan suppose indiscutées les prémisses que voici. D'abord que les *Tractatus* ont été utilisés par saint Hilaire dans son commentaire sur les psaumes : c'était mon sentiment dès le premier jour, et M. Jordan estime qu'il n'a pas été infirmé par les objections de dom Butler. Puis, les *Tractatus* appartiennent à l'époque des persécutions ; c'était aussi mon sentiment, que M. Jordan tient pour justifié. Puis, le *tractator* a utilisé Novatien : c'est acquis depuis les études de M. Weyman. M. Jordan encore a raison contre M. Andersen, lorsqu'il affirme l'unité

(1) Jordan, p. 11-15. Les travaux de Torm et d'Andersen sont de 1901.
(2) *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XIII (1902), p. 119 sq.
(3) *Ibid.*, p. 270-275.
(4) Jordan, p. 20-21.

de rédaction des *Tractatus,* et, somme toute, l'art remarquable de leur composition : ne voir là qu'un « geistloser späterer Plagiator », ou un « compilateur indigent », c'est un paradoxe, dont la thèse d'Andersen est la première victime. Mais quand M. Jordan se pose la question : « Un homme comme Novatien pouvait-il ainsi se copier lui-même, ainsi que les *Tractatus* en font foi? » il faut avouer qu'il répond un peu facilement qu'il ne voit pas la moindre raison de dire non. Car il n'y a pas de cas analogue dans l'œuvre authentique de Novatien, et nous pensons avoir montré que le *tractator,* quand il remploie Novatien, se différencie manifestement de Novatien (1).

M. Jordan, je le répète, a eu tort de ne pas attacher l'importance qui convenait à ces comparaisons stylistiques. Mais ses observations étendues sur la théologie des *Tractatus,* les rapprochements qu'il institue entre cette théologie et celle de Novatien, sont neufs et instructifs : comme c'est là un travail qu'il nous dispense de faire nous-même, d'abord, et comme son propre travail nous permettra de conclure contre lui, nous serions bien ingrat de ne pas le remercier.

*
* *

Avant même d'aborder le fond de la question, M. Jordan pose les plus graves objections qui puissent être faites à sa thèse et leur donne une solution bien difficile à accepter. Nous avions écrit (2) : « Le rédacteur latin des *Tractatus* représente un moment plus récent [que Novatien] du développement des formules [christologiques]. » M. Weyman l'avait bien vu aussi, quand il notait que pareilles expressions donnaient lieu de supposer, soit que les *Tractatus* appartenaient à une arrière-saison de la vie de Novatien, soit que ces formules trinitaires étaient des retouches introduites dans les *Tractatus* par une main de date plus récente. M. Jordan pense que cette seconde hypothèse est la vraie. Voici les textes :

Tract. p. 33, l. 19-20 : Filius etenim Dei, Deus verus de Deo vero, unigenitus ab ungenito, non potest alius esse quam Deus.

Tract. p. 68, l. 16-20 : Diximus leonem et catulum leonis Patrem et Filium indicare, quorum una natura est geniti et ingeniti. Unde et ipse Salvator ait : Ego in Patre et Pater in me est. Sed alter in altero esse non potest, nisi per naturae individuam unitatem.

Tract. p. 211, l. 16-19 : In hoc Spiritu positus nemo negat Christum verum Deum et verum Dei Filium, unigenitum de ingenito natum, nemo repudiat creatorem Deum.

(1) *BLE*, II, 295.
(2) *BLE*, II, 288.

Nous avions fait observer et M. Jordan observe à son tour que ce dernier texte dépend du *De Trinitate* de Novatien, où on lit : « *In hoc Spiritu positus nemo unquam dicit anathema Iesu : nemo negavit Christum Dei Filium aut repudiavit creatorem Deum.* » Notre *tractator* a donc ajouté de son propre fond les expressions « *verum Deum et verum* [*Dei Filium*] *unigenitum de ingenito natum* ». M. Jordan a pleinement raison de dire que l'on est ici en présence d'une formule christologique très ferme, puisqu'elle reparaît trois fois dans les mêmes termes. Or il nous assure que cette formule est étrangère à la christologie de Novatien. Nulle part Novatien ne dit : *Verum Deum et verum Dei Filium.* Nulle part : *Unigenitus ab ingenito.* Nulle part il ne se sert du mot *ingenitus* dans le sens dogmatique de *non genitus;* mais il l'emploie dans le sens littéraire de « inné » ou « naturel » (*ingenita industria, ingenita claritas*). Il faut conclure : les trois textes christologiques ci-dessus ne sauraient être de Novatien.

M. Jordan ajoute : ils ne sont pas de Novatien, donc ils sont interpolés! Mais il est vraiment trop facile d'éliminer ainsi les textes qui font échec à une théorie subjective. Ces trois textes, en réalité, font corps avec tout leur contexte et on ne peut, surtout le second, les en arracher sans déchirure. Pareillement, au sujet du texte suivant :

Tract. p. 157, l. 11-13 : Nemo vincit nisi qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum aequali potestate et indifferenti virtute crediderit.

M. Jordan, après M. Funk, déclare que cette formule trinitaire n'est pas de Novatien : nous le voulons bien. Donc, conclut M. Jordan, tout le passage est interpolé. Eh quoi! encore une interpolation? Toujours du même interpolateur dogmatisant? Et dans un passage qui fait un tout organique avec son contexte? Car de quoi est-il question dans ce développement du *Tractatus?* de Gédéon répartissant ses trois cents hommes en trois pelotons de cent hommes chacun, *ut tripartita principia constitueret,* afin de mieux montrer le Christ écrasant la *potentiam diaboli* par sa *maiestatis virtute.* Où vous voyez s'annoncer la *potestas* et la *virtus* des trois personnes divines égales comme les trois pelotons de Gédéon. Comment M. Jordan peut-il dire que cette *aequalis potestas* et cette *indifferens virtus* n'a aucune liaison organique avec l'ensemble du développement?

Ne disons donc pas que ces formules christologiques et trinitaires, pour n'être pas de Novatien, sont des interpolations tardives. M. Jordan ne s'aventurerait pas à affirmer qu'elles sont postnicéennes. De même, quand le *tractator* (p. 67, l. 20-21) écrit : « *Deus de Deo et lumen ex lumine procedere dicitur* », il n'y a rien là de nicéen, la for-

mule se retrouvant chez Tertullien et chez Hippolyte. Cet interpolateur, si c'en est un, serait-il donc antérieur à 325 et à peine postérieur de cinquante ans à Novatien? Mais alors pourquoi n'a-t-il pas été corrigé à son tour?

*
* *

Une fois écartée l'hypothèse des interpolations, imaginée par M. Jordan pour expliquer la présence dans les *Tractatus* de formules plus jeunes que Novatien, encore qu'anténicéennes, il semble qu'une forte présomption est créée contre l'hypothèse qui fait de Novatien l'auteur des *Tractatus*. On va voir cette présomption se fortifier presque à chaque article de l'analyse conduite par M. Jordan de la théologie des *Tractatus*. On me permettra de n'insister pas sur les ressemblances de la théologie de Novatien et de la théologie des *Tractatus*, — je les accorde, — mais seulement sur les contradictions, les différences.

Page 86, M. Jordan signale dans l'anthropologie des *Tractatus* l'esquisse d'une théorie, dont il aurait dû dire qu'elle est spécifiquement origénienne (1), savoir, la théorie qui ramène l'homme à trois éléments, le corps, l'âme et l'esprit. Or force lui est de reconnaître que cette théorie trichotomique est étrangère à Novatien. Alors?

Pages 94-99, M. Jordan aborde le délicat problème de la doctrine de Novatien sur le Fils et l'éternité absolue de son être dans le Père : il montre l'insistance que met Novatien à exprimer que le Fils est né du Père, qu'il procède du Père, le Père étant « *unus Deus... ex quo quando ipse voluit sermo Filius natus est* », le Fils étant né en dehors du temps, avant le temps, « *semper est in Patre,... nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est* ». On comprend l'importance que ces questions ont pour Novatien : il écrit aux environs de 250, après la condamnation de Sabellius et du modalisme par le pape Callixte, après les controverses soulevées autour d'Hippolyte, au moment où saint Cyprien parle des Patripassiens comme d'une « peste » encore redoutable (2). D'où vient que notre *tractator* n'a pas les mêmes insistances? Il use des mêmes formules que Novatien, *nasci, procedere;* il vise, ce faisant, les Patripassiens et Praxeas et Sabellius, qu'il cite nommément (p. 33); mais il n'effleure pas la question de l'éternité du Fils. Ne peut-on pas en conclure qu'il n'appartient pas au même moment théologique que Novatien? Les controverses sont apaisées au milieu desquelles Novatien a écrit, et les controverses

(1) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 631.
(2) *Ibid.*, I, 712.

ariennes ne sont pas ouvertes encore. Cette dernière observation est pleinement confirmée par M. Jordan (p. 101) : il est manifeste que le *tractator* marque fortement la filiation du Verbe, pour mieux contredire le modalisme. Or, comme le note M. Jordan, une christologie à laquelle suffit l'expression *Filius Dei,* sans addition, sans éclaircissement, nous ramène à une époque antérieure aux controverses ariennes et à Nicée. Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : comme on comprend bien qu'un lecteur ou un copiste au fait des formules dogmatiques postérieures, ait trouvé cette christologie insuffisante et l'ait corrigée par des interpolations! Mais alors, dirons-nous encore, pourquoi ces prétendues interpolations ne sont-elles pas plus clairement nicéennes?

Page 104-108, M. Jordan s'applique à mettre en lumière le subordinatianisme de notre *tractator*. Ses observations seraient concluantes si, dans les textes qu'il met en ligne, il était question d'un autre état que l'incarnation du Christ et son sacerdoce. Au contraire, Novatien a usé de formules difficiles à défendre de tout reproche de subordinatianisme. Novatien dit du Christ : *Oboediens Patri qua Filius...; Patri subditus est...; Patri in omnibus rebus oboedientiam praestitit pariter ac praestat...; omni ipsius imperio et voluntati oboediens atque subiectus...* etc. Comment M. Jordan expliquera-t-il que pareilles expressions de Novatien ne se retrouvent pas chez notre *tractator?* Il constate que ce dernier n'emploie ni le terme *subiectus,* ni le terme *subditus*. De même, M. Jordan, faisant sienne une observation de M. Harnack, admet que Novatien a professé que le Fils, son œuvre accomplie, retourne dans le sein du Père et cesse d'avoir une existence individuelle (1) : c'est, dit-il, une conséquence du subordinatianisme. Soit, mais M. Jordan lui-même reconnaît qu'il n'y en a pas trace dans les *Tractatus*.

Pages 111-114, nous abordons la question de la nature divine du Fils; cette nature, pour le *tractator*, est la même que celle du Père, « *naturae individua unitas* ». Le terme *natura* revient avec ce sens à maintes reprise sous la plume du *tractator :* il n'en a pas d'autre. Or, il est bien curieux que Novatien est sensiblement plus varié et moins précis. Il dit : *societatis concordia, concordiae unitas, substantiae communio,* etc. Une fois seulement il se sert de l'expression *natura Dei.* Qui ne voit la différence des deux vocabulaires?

Pages 133-136, voici les formules de l'Incarnation : il faut concéder à M. Jordan que les formules du *tractator* ne diffèrent pas de celles qu'emploie Novatien. *Induere carnem, hominem, corpus ho-*

(1) *Dogmeng.*, I, 587.

minis, substantiam hominis; suscipere carnem, hominem, corpus; autant d'expressions du *tractator* que nous retrouvons chez Novatien. Cependant chez Novatien, il y a insistance à dire que le Christ a revêtu la substance du corps, la substance de la chair, la substance de l'homme, expression à laquelle il semble qu'il tienne comme à la plus exacte. Notre *tractator* préfère l'expression *induere* ou *suscipere carnem,* et nous verrons bientôt pourquoi. — En attendant, constatons avec M. Jordan que les adversaires combattus par le *tractator* sont les mêmes que combattait Novatien, des hérétiques qui prennent le corps du Christ pour un *phantasma;* mais notons aussi que ce docétisme n'a pas de date, et c'est le même que combat encore, vers l'an 300, le dialogue *De recta in Deum fide.*

Comment concevoir l'union des deux natures dans le Christ? Novatien, encore bien imprécis, use de termes vagues et confus comme *connexio, permistio, concordia.* Il dit : « *Deus cum homine miscetur* ». M. Jordan n'a pas remarqué que notre *tractator* est sensiblement plus précis, mais c'est qu'il doit sa précision à son anthropologie, à cette anthropologie origénienne qui distingue dans l'homme trois éléments, le corps, l'âme et l'esprit. Les deux premiers éléments constituent la substance de l'homme, le troisième s'y surajoute et la parfait :

Tract. p. 3-4 : Manifestum est tribus perfectum constare hominem, id est corpore et anima et spiritu... Spiritus non cum homine nascitur, sed postea per meritum, per gratiam fidei a Deo tribuitur... Animalis homo, qui necdum spiritum Dei acceperit, duabus rebus constat, id est corpore et anima.

Voilà clairement exposée l'anthropologie trichotomique de notre *tractator,* anthropologie qui est celle d'Origène et qui n'est pas celle de Novatien : M. Jordan a passé un peu trop vite sur cet article fondamental. Or, cette anthropologie va servir à notre *tractator* à construire sa théorie de l'union du divin et de l'humain dans le Christ :

Tract. p. 184 : Dei filius homo alias dici non potest nisi quia et ipse carnem atque animam induit, factus scilicet secundus Adam, et proinde ex consortio carnis et animae commercium quoque nominis traxit ut homo diceretur.

On voit le lien de l'anthropologie du *tractator* et de sa christologie. Le confusionisme de Novatien s'est dissipé : point d'union morale (*concordia*), point de mélange physique (*permistio*) de deux natures. Le Verbe est à l'Homme-Dieu ce que l'esprit est à l'homme, et les deux natures sont unies ainsi en Jésus-Christ. Mais cette christologie est proprement celle d'Origène (1). Nous saisissons ici encore le progrès

(1) *Dogmengeschichte,* I, 638.

doctrinal accompli après Novatien par un latin qui s'est mis à l'école d'Origène.

Après ces constatations, on ne sera pas surpris que nous renouvelions avec plus d'assurance notre affirmation de 1900 : Novatien et notre *tractator* « n'ont pas la même théologie », en ce sens que le *tractator* « représente un moment plus récent du développement des formules ».

*
* *

Venons maintenant à un aspect nouveau de nos *Tractatus* que M. Jordan nous aidera à mettre en lumière, c'est à savoir que le *tractator*, qui n'est pas, qui ne peut pas être Novatien, appartient cependant à la petite Église novatienne.

Il ne nous est resté de Novatien aucun écrit où il expose sa doctrine pénitentielle et ecclésiastique, c'est-à-dire la doctrine propre à son schisme. M. Jordan ne s'en étonne pas : les catholiques veillaient, pense-t-il, à tout supprimer... Il faut pardonner ces impertinences aux jeunes candidats aux grades théologiques luthériens, c'est ainsi qu'ils attestent sans doute leur bon esprit évangélique. Et il faut se réjouir qu'il y ait encore de vieux textes pour leur montrer comme les catholiques ont bien veillé. Nos *Tractatus* sont de ceux qui ont trompé cette impitoyable vigilance. Nous allons relever, à la suite de M. Jordan, les traces de novatianisme qu'ils présentent.

Premièrement dans leur conception de l'Église, l'Église des purs, « *coetus sanctorum* ». L'Église est le « *nuptiale Christi et Ecclesiae convivium* » (p. 14). Elle est l'épouse du Christ, comme Ève l'a été d'Adam (p. 165). Elle a été Rahab, elle devient l'épouse pudique de l'Esprit : « *Quae quondam fuerat popularis [fit] unius Sancti Spiritus coniux pudica : de ceteris etenim turpitudinum sordibus divino lavacro lota purificatur et virgo fit de priore meretrice* » (p. 131). Elle est le corps du Christ : « *unum corpus Christi ex credentium membris* » (p. 70). Elle est la chair du Christ : « *carnem Christi, quam Ecclesiam esse apostolus definivit* » (p. 99). L'Esprit la garde : « *Ecclesiae incorruptam, immaculatam, perpetuam virginitatem custodit* » (p. 212).

On est purifié par la pénitence et le baptême au moment où l'on entre dans l'Église : « *Necesse per paenitentiam et legitimam satisfactionem atque exomologesim praeteritorum delictorum omnem credentem in panem Christi corporis deputari; sicut et Ioannes Baptista eis qui baptizandi erant dicebat* » (p. 21 ; cf. 22, 4 et 10). Le baptême efface tous les péchés passés : « *In sacramento baptismatis omnia*

peccata omniaque crimina remittuntur » (p. 65). Et encore : « *Videtis per paenitentiam praeteritorum delictorum et lavacri vitalis sanctificationem filios Diaboli... posse filios Dei effici et in Ecclesiae corpore deputari* » (p. 85). Il n'y a que le baptême à produire cet effet, qui est la guérison de l'âme par la rémission des péchés : quiconque veut guérir son âme, qu'il recoure à la pénitence (*Assume tibi paenitentiam delictorum*), qu'il fasse l'aumône et des œuvres pies, puis, qu'il reçoive la « *pinguissimam chrismatis gratiam* » (p. 178), c'est-à-dire le baptême (1), « *mysterium baptismatis quo solo peccata mundantur, quo criminum maculae abluuntur* » (p. 138) (2).

Mais, cette purification une fois acquise par le baptême, la vie chrétienne consistera à la conserver intacte jusqu'à la mort. Elle est l'image de Dieu en nous qu'il faut préserver, « *inviolato et integro pudore conservetur* » (p. 3). Elle est la vie de l'Esprit en nous, de l'Esprit qui nous est donné par la grâce de la foi, mais qui peut être éteint par le péché : « *Si lacsus ab homine Spiritus* (conjecture pour « suo ») *fuerit, tunc integer ei homini non erit cum ab eo recesserit* » (p. 4). La sainteté est obligatoire : « *Anima... Deo semper vivit aut paenae, Deo inquam si sancta permanserit, paenae autem si peccaverit* » (*ibid*). Elle est réalisable : « ... *dum tota vita nostra sine opere malo usque ad finem producitur* » (p. 94) (3).

Plus caractéristique de beaucoup, comme l'a bien observé M. Jordan, est tout notre dixième *tractatus*, où est commenté le précepte du Lévitique concernant la qualité des victimes à offrir à Dieu. Au sens spirituel, la victime est notre âme, notre conduite, notre vertu : sacrifice du martyre, sacrifice de la virginité, sacrifice de l'aumône, sacrifice de la continence, sacrifice de la crainte de Dieu, etc. « *Sic ergo corpora nostra hostiam Deo placentem offerimus, cum in omni sanctitate et pudicitia, innocentia, fide et religione, Deo servimus* ». Nous offrons à Dieu les « *bona libamina bonae conversationis.* » Et c'est là une hostie vivante parce que « *bona conversatio sanctorum speciem mortis, id est signum peccati, in se non habet* ». Quiconque se vante d'offrir à Dieu sa virginité, ou sa continence, ou ses aumônes, et n'est ni vierge, ni continent, ni aumônier, celui-là porte la mort en soi, il n'est pas une victime présentable à Dieu. De même quiconque est « *revolutus de religione ad saeculum* » ; celui qui est « *appetitor saecularium administrationum* » ; celui qui a failli pendant la persécution, « *qui*

(1) Cf. p. 115 : « *Homo qui chrisma spiritale postremis temporibus per fidem acceptum amiserit, nullo modo hostia esse potest.* »

(2) Cf. p. 164, 9 ; 167, 11, 16.

(3) Même idéal rigoriste, p. 99-100 ; 103 ; 210-211 ; 212, 19.

tempore persecutionis dum aut fetorem carceris aut supplicia aut postremo ipsam mortem timet »; celui qui laisse se développer en lui la vermine des concupiscences, cette vermine qui avait été nettoyée par le sel du verbe céleste, « *ut corpus ad sanctitatem debitam revocarent* ». Voici qui est plus significatif encore :

... Gentilium peccata denotat, id est idololatriam, incestum, adulterium, homicidium, concubitum masculorum. Quicumque homo ex corpore ecclesiastico, si haec crimina habuerit, a sacrificio Dei reprobetur. Plerumque etenim huiusmodi contagia christianorum se corpori (*corrigé, pour* « corporibus ») interserunt, et ideo a sacrificio Domini reprobantur.

Ce qui revient à dire que le fidèle qui, après avoir été reçu dans l'Église, est tombé dans la fornication, l'idolâtrie ou l'homicide, n'a pas de recours en grâce, il est réprouvé. Nous sommes ici indubitablement en plein novatianisme (1).

Un mot revient même à maintes reprises qui est non moins caractéristique, ainsi que l'a bien observé M. Jordan : comment le fidèle est-il lié au corps du Christ? Le *tractator* répond : Par la foi et par la discipline évangélique, « *per vinculum euangelicae disciplinae* » (p. 71). Plus loin : « *Austeritas severissimae disciplinae* » (p. 126). Ou encore : « [*constringere*] *vinculis disciplinae* » (p. 160); « *euangelicae disciplinae vincula stringere* » (p. 178); « *deificae disciplinae alienus* » (p. 116), etc. Le terme employé avec cette insistance est le standard word du novatianisme (2). C'est le terme dont usait Novatien lui-même, quand il disait des confesseurs romains rigoristes, dont il défendait les sentiments : « *Severitatem euangelicae disciplinae protulerunt, et inlicitas petitiones ab Ecclesiae pudore revocarunt, ne si hoc facile fecissent, disciplinae euangelicae ruinas non facile sarcirent* » (3).

A ces observations de M. Jordan, qu'il nous soit permis d'en joindre une nouvelle. Le vingtième *tractatus* est une homélie sur l'Esprit Saint, et on comprend que des Novatiens aient insisté sur la fonction de l'Esprit Saint, par opposition à la hiérarchie. Les préoccupations hiérarchiques ne tiennent aucune place dans nos *Tractatus* l'épiscopat n'est pas nommé, alors que le *tractator* insiste partout sur le corps de l'Église qui est le Christ et dont les fidèles sont les membres :

(1) Notons avec Harnack (*Dogmeng.*, I, 412) et M. Jordan (p. 195) que Novatien lui-même ne se prononçait que sur les *tapsi* de la persécution ; nous aurions donc ici un novatianisme un peu plus récent que Novatien. Cf. nos *Études d'histoire et de théologie positive*, p. 139.

(2) *Études d'hist.*, p. 132.

(3) *Int.* Cyprian. *Epist.* XXX, 4. Cf. 1 : « animus euangelicae disciplinae vigore subnixus. »

« *Panis vitae apostolica traditione tractatus ad omnia viscera ecclesiastici corporis submissus* » (p. 75); « [*Christus*] *ipse est corpus integrum totius Ecclesiae* » (p. 210). C'est l'Esprit qui anime ce corps, en lie tous les membres et les sanctifie. C'est lui qui opère notre sanctification dans l'eau du baptême (p. 210). Il habite en chacun de nous, « *inhabitator corporibus nostris datus est, sanctitatis testis effectus* » (*id.*). Notre auteur continue (p. 211-212) :

De hoc Spiritu manifeste dicit [apostolus], quia in novissimis diebus recedent quidam a fide, attendentes... doctrinis dæmoniorum, in hypocrisin mendacia loquentes, cauteriatam habentes conscientiam suam [I Tim. IV, 1-2].

In hoc Spiritu positus... nemo contra Scripturam ulla sua verba depromit, nemo alia et sacrilega decreta constituit, nemo diversa iura conscribit...

Hic Spiritus... incorrupta haec et incontaminata dominicae doctrinae iura custodit... Ecclesiae incorruptam, immaculatam, perpetuam virginitatem custodit.

Ne peut-on pas voir dans ce développement une attaque masquée contre les catholiques? les hommes qui ont la conscience cautérisée, qui trahissent la foi et professent le mensonge, ne sont-ce pas les catholiques qui remettent les péchés? La morale relâchée ou prétendue telle que les évêques catholiques ont consacrée, n'est-elle pas stigmatisée par les termes de « décrets sacrilèges » contraires à l'Écriture? Et n'est-ce pas l'Église novatienne, rigoriste et intransigeante, qui est exaltée comme celle qui garde immaculées et incontaminées les lois de l'enseignement du Seigneur? — C'est ainsi, en effet, que s'exprimaient les Novatiens quand ils parlaient des catholiques. « *Cum sit* [*Novatianus*] *sordibus sacrilegis inquinatus, hoc nunc nos esse contendit* », écrit déjà l'auteur (pseudo-Cyprien) du traité *ad Novatianum* (ca. 260) (1).

Nous croyons donc pouvoir conclure que notre *tractator*, qui est littérairement si dépendant de Novatien, — sans être Novatien lui-même, — témoigne par ces traits qu'il appartient à la secte novatienne.

*
* *

Nous n'avons pas épuisé le contenu du livre de M. Jordan. Son dernier chapitre sur les sources grecques de nos *Tractatus*, sur leur dépendance relative à l'égard d'Origène, nous a vivement intéressé : mais nous ne croyons pas que cette question soit près de sa solution définitive. Tandis que la question des sources latines de nos *Tractatus*, si bien posée par M. Weyman, vient de trouver en M. Jordan une confir-

(1) *Cyprian. Opp.* (ed. Hartel), t. III, p. 53.

mation, — une confirmation qui appelle la correction dont nous avons essayé de montrer le bien fondé. Si l'on veut bien souscrire à cette correction, — pas Novatien mais un novatien, — un grand pas aura été fait dans le déchiffrement de l'énigme posée par les *Tractatus*.

Que M. Jordan en soit le premier remercié.

Toulouse.

Pierre Batiffol.

IV

COUTUMES ARABES

(*Suite*)

ḤAOUEIṬÂT ET ŠARÂRÂT (1).

Les événements qui ont eu lieu cette année entre ces deux tribus peuvent contribuer à faire connaître les mœurs arabes. C'est pourquoi j'en donne ici une relation d'après le récit des Ṣoukhour et surtout des Ḥaoueiṭât. Pour plus de clarté, qu'on me permette d'indiquer tout d'abord brièvement l'origine et la situation actuelle de ces deux tribus.

Origine et situation des Ḥaoueiṭât.

Les Ḥaoueiṭât occupent un territoire borné au sud par le Naqb Eštar et la grande plaine de Ḥismeh située au-dessous du Šérâ; à l'est, ils peuvent s'étendre jusqu'à quatre ou cinq jours au delà de Ma'ân; l'ouâdy Mousa les limite à l'ouest, et, au nord, l'ouâdy el-Ḥesy devrait les arrêter, mais en fait ils viennent jusqu'à Kérak, et parfois jusqu'au Môdjib. S'il faut en croire le cheikh Za'al Abou Tâyeh, leur ancêtre s'appelait Ḥaoueiṭ. Il avait un frère; un jour, il le précipita dans un trou qu'il avait creusé en terre, le recouvrit et l'abandonna à son triste sort : de là le nom d'Ḥaoueiṭ; il serait monté d'Égypte. On reconnaît ici la

(1) Cf. *RB*. 1902. Le voyage de la caravane biblique au Sinaï avec le retour par 'Aqaba, Ma'ân et Kérak, et surtout un séjour assez prolongé chez les Arabes, aux mois de juillet et d'août, m'ont permis de recueillir ces quelques notes, incomplètes sans doute, mais reproduisant fidèlement ce que j'ai vu et entendu.

lutte fratricide des deux fondateurs. D'après une autre tradition que j'ai recueillie de la bouche du jeune cheikh Soleïmân Eben Djad qui accompagnait la caravane biblique d''Aqabah à Ma'ân, les Ḥaoueiṭât auraient une antiquité plus vénérable et une plus grande extension. A l'origine des choses, trois groupes partageaient l'humanité : le premier s'occupa de la fabrication des tentes, le second se livra à la culture de la terre, enfin le troisième se consacra spécialement à la razzia : ce furent les Ḥaoueïṭât; notons en passant qu'ils sont restés fidèles à leur première vocation. Au reste les Ḥaoueiṭât comprenaient plusieurs branches, aujourd'hui complètement divisées, mais sorties du même ancêtre, Ḥaoueiṭ Eben Ḥam, et qui se considèrent toujours comme des tribus sœurs (1).

Origine et situation des Šarârât.

Les Šarârât sont des errants parmi les nomades eux-mêmes. De Teïmâ au Djébel Druse, depuis Kérak jusqu'au territoire des Šammar, ils poussent devant eux leurs nombreux troupeaux de chameaux, et choisissent, pour camper, le voisinage d'une tribu amie, quand ils ont à redouter quelque razzia. Au temps de la moisson, ils accourent en foule vers Môteh, Dja'far, la fertile plaine de Mâdabâ. les vastes champs du Ḥaurân pour glaner les épis tombés derrière les moissonneurs. Au campement des Ṣoukhour, auprès du village Abou Djâber (2), j'ai rencontré, à la fin de juillet, deux cents tentes environ de Šarârât. Leurs habitations basses, misérables, se distinguent à première vue de celles de leurs protecteurs, les Ṣoukhour, dont elles sont éloignées à peine de 50 mètres. Sous ces abris, j'aperçois deux ou trois sacs de blé, péniblement ramassé dans les champs environnants; quelques selles de chameaux, deux ou trois ustensiles de cuisine, et, chez les plus riches, les instruments nécessaires pour préparer un bon café. Comme je m'étonnais de cette pénurie, rendue plus frappante encore

(1) Ce sont, d'après la même source d'information, 1° les 'Alaouîn sous le cheikh Ḥasan eben Djad, habitant depuis 'Aqabah jusqu'à l'ouâdy Mousa; 2° les Salâdeh; 3° les Eben Helâïel, à l'est et au sud d''Aqabah; 4° les Eben Maqboul, qui séjournent à 'Alaqâm et atteignent Qebeïdah; 5° les 'Aleyân, campés ordinairement à Ḍebah et à Meheïleh; 6° les Ḥaoueïṭat proprement dits, dont les deux clans principaux sont celui de 'Arâr eben Djâzy au Šérâ, et celui de 'Aoudeh abou Tâyeh; ce dernier est plus connu et plus redouté aujourd'hui, à la suite des derniers événements.

(2) Abou Djâber est le nom actuel d'une localité précédemment appelée Iadoudeh, يدودة; quelques Bédouins prononcent encore Djoueïdeh, جويدة.

par les haillons qui les recouvraient, ʿAoudeh, le *Bedou* de Mâdabâ, me dit : « Attends jusqu'au soir, tu verras leurs richesses. » La nuit arrive ; peu à peu apparaissent à tous les points de l'horizon des chameaux qui profilent leurs ombres grandissantes ; ils s'avancent en grommelant, chaque groupe, derrière un berger, qui leur crie : « Votre terre est bonne... » ; ils pénètrent au milieu du campement, reconnaissent la voix de leur maître, et vont se ranger, puis s'accroupir auprès de *leur tente*. En moyenne, chaque famille Šarâry en possède une vingtaine. C'est tout son avoir et cela lui suffit. Le prix d'un chameau vendu permet d'acheter, chaque année, les vêtements indispensables ; le lait des chamelles fournit tous les jours une nourriture fortifiante ; avec le poil, sont fabriquées les tentes et les cordes ; quand il faut changer de campement, le chameau prête sa bosse pour transporter bagages et personnes ; enfin, tous les soirs, au retour des pâturages, il se repose auprès de la tente ; le fumier qu'il laisse remplace le charbon... N'est-ce pas de quoi expliquer l'affection du Bédouin pour un si précieux trésor?

Voici les quelques renseignements que j'ai pu recueillir sur les Šarârât, soit auprès d'un de leurs cheikhs, Moṣoual, soit auprès des Ḥaoueiṭât. Le premier Šarâry aurait été chasseur, d'après d'autres, simple artisan, au service d'un cheikh des Beni-Helâl. S'étant enfoncé un jour dans le désert, il rencontre une femme, la prend pour la compagne de son existence, et, oublieux de son maître et de son ancienne position, commence à errer dans la solitude : sa descendance a continué sa vie vagabonde, demandant au désert les misérables moyens de subsistance qu'il peut fournir. En général, trop pauvre pour venir s'approvisionner de blé aux fertiles champs de Moab, le Šarâry passe de longs mois, des années entières parfois, sans goûter le pain. Le *Sameḥ* (1) remplace le froment, et le *tummer*, sorte de tubercule assez semblable à la pomme de terre, qui croît en plein désert, à l'est de Maʿân spécialement, rend aux nomades de réels services ; le Djôf produit des dattes, mais les Šarârât n'en sont pas les propriétaires, de sorte qu'en dehors des ressources fournies par leurs troupeaux, ils ne possèdent presque rien.

Pendant mon séjour à Abou Djâber, je n'ai vu aucun Šarâry prier ; ils reconnaissent Allah, mais ne paraissent pas beaucoup se soucier des pratiques de l'Islam ; ils observent pourtant le ramaḍân, et pratiquent la circoncision (à l'âge de 4 ou 5 ans). Ils honorent un ancêtre du nom

(1) Le Sameḥ est une graine ressemblant à celle du pavot, mais plus petite ; les Arabes du côté du ouâdy Ṣirḥân s'en servent pour faire du pain.

de Seleïm, enseveli dans le Môdjib. Dans les circonstances un peu extraordinaires, au retour d'une expédition heureuse par exemple, ils immolent sous la tente un chameau ou un mouton en son honneur, en disant : نعطي لسليم جد الشرارات, « Nous le donnons à Seleïm, ancêtre des Šarârât ». Avec le sang de la victime, ils oignent les chameaux du campement, le pilier du milieu de la tente, et même les personnes, sur le front et sur le nez ; tout cela, pour attirer *la bénédiction*.

Un autre ancêtre, du nom de ʿAqîl Oualad ʿAzzâm, est également honoré par les Šarârât. Son tombeau se trouve à Tbéïq (طبيق). On lui fait les mêmes sacrifices qu'à Seleïm, avec cette particularité que les brebis offertes doivent être noires; même usage quant à l'emploi du sang de la victime (1).

Tous les Šarârât payent l'impôt à Eben-Rašîd; un medjidieh par cinq chameaux; mais ils doivent aussi acheter, plus ou moins, la bienveillance des puissantes tribus qu'ils avoisinent. Un courrier annonça un jour au campement d'Abou Tâyeh que Fahad, cheikh des Beni Šaʿalân, venait d'imposer fortement les Šarârât qui habitaient près de lui, de huit à quatorze livres par famille. D'après les uns c'était un droit de pâturage qu'ils réglaient, un droit de protection d'après les autres. Les autres tribus ne les ménagent guère non plus; ils sont, du reste, universellement méprisés. Le mariage entre des personnes de différentes tribus est en usage parmi les nomades. Mais jamais un Arabe des Ṣoukhour, des Ḥaoueiṭât ou des Rouâlâ n'épouserait une Šarâry; il se croirait déshonoré; « ce serait honteux », me disait un bédouin. Le Šarâry, en effet, manque de noblesse; sa démarche n'a pas l'allure simple et digne de l'Arabe bédouin; on dirait que la misère l'a contraint de s'abaisser; au campement étranger il attend, dans une posture suppliante, qu'on veuille bien lui donner du pain, tandis que tout Arabe descend à la première tente qu'il rencontre et

(1) Les Šarârât ne forment pas une tribu unique, obéissant à un même cheikh. De nombreuses divisions, ayant chacune un chef indépendant, portent ce nom commun de Šarârât : le cheikh Moṣoual m'a cité les suivantes.

1° Les Ḍebaʿîn qui habitent généralement chez les Eben Šalân s'élèvent au nombre de 800 tentes et ont pour cheikh Moḥammed eben Djerâid.

2° Les Ḥaouy comprennent un millier de familles, sous le cheikh Moṣoual.

3° Les Seleïm, aussi nombreux que les précédents, suivent le cheikh Moḥammed eben aḍ-Ḍoueïridj.

4° Les Eben ed-Daʿidjeh comptent à peu près 600 familles, sous le cheikh El-Ḥaleïseh. Les As-Soʿoud Eben Ouardeh comprennent près de 1000 familles, soumis au cheikh Al-ʿAzzâm.

Beaucoup d'autres groupes existeraient encore, mais le cheikh Moṣoual ne les connait qu'imparfaitement.

demande à boire et à manger, suivant la nécessité qui le presse. Le Šarâry est traître, même envers les siens. Dans les dernières razzias, c'était un Šarâry qui conduisait les Ḥaoueiṭat.

GUERRE ENTRE LES ḤAOUEIṬÂT ET LES ŠARÂRÂT.

Un peu avant la fête du Ḍaḥiyeh, les Šarârât razzièrent les chameaux d'Abou Tâyeh, en la plaine de Ḥismeh. D'aucuns prétendent que ce fut le commencement des hostilités, d'autres affirment qu'Abou Tâyeh, un mois auparavant, avait, le premier, confisqué un troupeau appartenant aux Šarârât. « Dieu sait la vérité, » ajoute toujours le narrateur en pareil cas. En fait, au désert comme en d'autres lieux, la raison du plus fort est souvent la meilleure. Vers la fin de février, ʿAoudeh Abou Tâyeh attaque inopinément un campement ennemi, enlève une soixantaine de tentes, de nombreux chameaux, et se retire avec ses nouveaux troupeaux du côté du Djébel Šiḥân, où nous le rencontrons le 22 mars, à notre retour de Pétra. La lutte allait devenir sanglante. Les Šarârât se concertent, réunissent leurs forces, organisent une réelle et formidable expédition. Au nombre de six cents *deloul* (1), ils tombent, à l'improviste, sur un groupe de Ḥaoueiṭât; il n'y avait que cinquante cavaliers au campement; mais la rapidité des juments et l'énergie des guerriers compensent l'avantage numérique de l'ennemi. Il se replie, après avoir tué quelques Ḥaoueiṭât et capturé un petit nombre de chameaux : ceci se passait en la terre de Abou Ḥamoud. ʿAoudeh Abou Tâyeh, furieux de cet échec autant que de la mort de son frère, qui avait succombé sous le feu ennemi, se dispose à la revanche. Tous *les princes de sa cour* y prendront part, même le vieux Ḥarb, son père, déjà bien courbé par l'âge, mais cavalier intrépide, *car jamais il n'a goûté le tabac, et n'a jamais bu de café*. Le cheikh Zaʿal sera à ses côtés. Après avoir abrité son campement dans l'ouâdy el-Ḥesy, ʿAoudeh, à la tête de sa troupe, se dirige vers l'est, dissimulant sa marche le long des vallées, afin de surprendre plus sûrement les Šarârât, qui, retirés en la terre d'ʿAmry, ne doivent pas s'attendre à une attaque si soudaine. En route, les Ḥaoueiṭât rencontrent une troupe assez nombreuse de Druses, de Qinch et de Rufʿan Eben Mâdy qui se dirigeaient également contre les Šarârât. Abou Tâyeh hésite... Il a sous la main de vieux ennemis contre lesquels il a fait maintes

(1) Nom donné par les Arabes aux chameaux vigoureux dont ils se servent pour la guerre ou pour un long voyage.

expéditions... Mais la haine des Šarârât l'emporte; il s'entend avec les Druses, et tous combinent une action commune contre les Šarârât, qui doivent être écrasés. Ceux-ci, grâce aux nombreux espions qu'ils entretiennent partout, sont avertis de l'approche de leurs ennemis, et parviennent à se soustraire à leur attaque. Les quatre bandes confédérées s'emparent seulement de quelques troupeaux, et comme l'entente ne pouvait durer longtemps, chaque groupe reprend son chemin. Au milieu de la route, ʿAoudeh arrête ses gens et leur dit : « Que penseront nos femmes en nous voyant revenir sans butin; que diront-elles de notre bravoure? Retournons à l'ennemi... A coup sûr, cette fois il n'est pas sur ses gardes. » La colonne expéditionnaire, laissée à ses propres forces, moins nombreuse par conséquent, mais plus impatiente du succès, rebrousse chemin. Au point du jour, rapides comme des flèches, ils tombent sur le camp ennemi, encombré de chameaux. S'abritant derrière ces animaux, les Šarârât reçoivent leurs adversaires par une vive fusillade. ʿAoudeh a trois chevaux tués sous lui; n'importe, l'impétuosité des assaillants déconcerte promptement les Šarârât qui tombent nombreux sous le glaive : plus de soixante, dit-on, ont succombé sous la main de ʿAoudeh. C'est alors que Zaʿal, son frère, arbore un drapeau blanc (*Bîda*) à la pointe de son sabre en criant : « Réfugiez-vous auprès d'Abou Tâyeh. »

C'était la fin du massacre. Une trentaine de prisonniers, plus de huit cents chameaux, des tentes, des armes, tombèrent entre les mains du vainqueur qui, cette fois, ne rougit pas de rentrer à son campement où s'opéra la division du butin. Les chameaux furent en très grande partie dirigés sur l'Égypte, pour y être ven us. Le lendemain, un sacrifice solennel, en l'honneur de l'ancêtre Abou'l-Ghamâm, fut célébré au milieu des tentes. Avec le sang de la victime, ils oignirent leurs chameaux et leurs juments, mais non les tentes, ni les personnes. C'est alors que ʿAoudeh, le cheikh de la guerre, saisit le *rebâbah* (1) et composa la poésie que nous donnons ici, comme spécimen du génie poétique contemporain chez les Arabes. Au point de vue de la grammaire, elle n'est pas irréprochable (à supposer que les bédouins ne parlent pas mieux que les grammairiens), pas plus que sous le rapport de la métrique, mais elle n'est pas complètement dépourvue d'inspiration.

Comme ʿAoudeh ne sait manier que le glaive, elle a été écrite par Salem Rebâiah, chrétien de Kérak. Donc, en ce jour, Abou Tâyah chanta :

(1) Instrument de musique à une seule corde.

1. Un nuage noirâtre (1) montait du Nédjed; quand il nous atteignit, ses averses tombaient en masses d'eau.

2. Son tonnerre dénote un cheikh expérimenté; son tonnerre qui se révèle à des intervalles distincts.

3. Al-Hemś rassemble sa troupe, derrière les Meghireh (2) il laisse les Saouâbir (3).

4. Si nous montons sur les juments impatientes des brides; — et les monter, c'est notre affaire, ô cavaliers ardents,

5. Alors nous courons sur toi, troupe de cavaliers aux juments ornées de housses flottantes; quant aux retardataires, ils excitent [leurs juments] de l'éperon.

6. Nos cavaliers boivent la mort limpide, et nos gens descendent au marché du trépas.

7. Quiconque prétend au second poulain (4), dis-lui : O insensé, tu ne réfléchis pas.

8. Quatre d'entre nous ont visité le tombeau; leurs compagnons étaient descendus [au combat] sans l'arrière-pensée de revenir en arrière.

9. Ils sont cent soixante-sept, — le chiffre est certain, — les massacrés dont [nous nous avons pris] le sang pour teindre les meilleures des chamelles.

10. Akhou Maqbouleh (5), nous l'avons frappé d'un coup inévitable; les cavales aux clous tordus l'ont foulé aux pieds.

11. Da'san, l'oiseau au cou gris, à la face noire, au bec long, voltige autour de lui.

12. S'oud et Deheiban, avec mépris nous avons rejeté votre alliance; que chacun [de vous], s'il est en vie, remercie le maître du trône des destinées.

13. Daher et Ḥammad se traînent dans leur sang; quant à Mas'ad, il se découvre le bas du corps pour ramener ses vêtements sur sa tête (6);

14. Les gens d'Abou Tâyeh, sur leurs juments, ont passé par-dessus lui.

15. S'ils mettent la main à la poignée recourbée des glaives, alors la hyène de Sbeiky donnera la nouvelle à son oncle, donnera la nouvelle aux hyènes qui habitent du côté de Ḥesmeh.

16. O Fahel, ton alliance est brisée, ainsi que celle de Deheïban qui cherche en vain à nous souder.

17. Djoharah est la meilleure des juments; elle tient bon un jour entier, jour plus noir que la poix.

18. Mon frère est le guide de tous les guerriers; les voyageurs se rassasient chez lui dans la demeure des hôtes.

19. Interrogez celui que notre glaive a marqué en lui coupant le nez et les lèvres, chose dure!

20. Placez, de par Za'al, un drapeau blanc au sommet de chaque élévation; voici que le maître des destins lui inspire de faire cesser le carnage.

Jérusalem.

Fr. Antonin Jaussen.

(1) La troupe des Šarârât.
(2) Ceux qui enlèvent les troupeaux.
(3) Ceux qui supportent l'effort de la tribu razziée.
(4) Le poulain que le vendeur se réserve en vendant la jument.
(5) Surnom ironique du chef ennemi.
(6) Afin de passer pour mort; on stigmatise sa lâcheté.

CHRONIQUE

VOYAGE DU SINAÏ.

La troisième caravane biblique au Mont Sinaï quittait Suez le 10 février 1902, pour se diriger, par l'itinéraire connu (1), vers la montagne célèbre. Après la visite du couvent de Sainte-Catherine et du Dj. Mousa, au lieu de revenir par Nahel et Gaza comme en 1896, nous prenons le chemin de ʿAïn Nouheïbeh et d'ʿAqabah. Il ne sera peut-être pas inutile de signaler, sous forme d'itinéraire, les noms que nous avons relevés, avec l'indication précise des distances. Comme la contrée entre ʿAqabah et Maʿân est peu connue, nous joignons une description au relevé des noms, et un tracé de la route que nous avons suivie.

Lundi, 3 mars. — Il est une heure de l'après-midi. Sur le bord du golfe paisible, à l'extrémité de cette ʿArabah mystérieuse qui s'enfonce vers le nord, à trois ou quatre kilomètres de l'oasis, la caravane s'arrête pour attendre les chameaux de charge. Les Arabes d'un consentement unanime veulent former un seul groupe pour entrer dans ʿAqabah. Une certaine appréhension mal dissimulée les a rendus silencieux. Ce matin déjà Soleïmân, un des deux cheikhs, m'a demandé pour lui et pour ceux de sa tribu l'autorisation de ne pas nous accompagner jusqu'en cette cité, « car il y a danger » pour eux (2).

La caravane s'était remise en marche depuis un quart d'heure quand nous apercevons, venant à notre rencontre, un cavalier : c'est le cheikh ʿAly, frère de Moḥammed eben Djâd. Ce dernier est mort depuis cinq ans; son fils Ḥassan, âgé à peine de vingt-trois ans, a été reconnu cheikh par le gouvernement; mais ʿAly prétend garder l'influence au sein de la tribu, assez disposée, du reste, à reconnaître son autorité. La politique l'amène au-devant de nous (3). Quelques instants après,

(1) *RB.* 1901, p. 496.

(2) Il y a une vingtaine d'années, un employé du gouvernement égyptien se rendait de Tôr à Suez; un ʿAleïqât l'accompagnait. Surpris par la nuit, ils s'arrêtent; le bédouin s'éloigne pour aller chercher de l'eau à une source, dans la montagne. A son retour, son compagnon de route avait disparu; impossible de le retrouver. La famille de l'infortuné Égyptien vint, quelque temps après, se fixer à ʿAqabah, où plusieurs de ses membres vivent encore. Aucun Arabe de la tribu des ʿAleïqât n'ose, même aujourd'hui, s'aventurer dans cette localité, par crainte de la vengeance du sang.

(3) Cette rencontre dénote assez bien le caractère bédouin. A peine arrivé auprès de

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

nous dressions notre campement, à côté d'un bouquet de palmiers, à 50 mètres de la mer. Le qaïmaqâm, l'officier militaire, le cheikh arabe de la localité nous considéraient du sommet d'un tertre... Avec M. le docteur Mauchamp qui voulut bien m'accompagner, je me hâtai de faire visite au gouverneur. Le moment décisif était arrivé; il fallait négocier. — Je présente les différentes pièces qui étaient à ma disposition : teskéreh, passe-ports, lettres de recommandation; l'impression produite n'est pas bonne, d'autant plus que le cheikh Ṣalḥah commence déjà son opposition; une lettre du *diwân* de la guerre, du Caire, que notre Ministre, M. Cogordan, avait eu l'obligeance de demander pour la caravane Biblique, fixa davantage l'attention du qaïmaqâm. Après une séance de deux heures et demie, le succès des négociations me parut en bonne voie, surtout lorsque l'officier eut parlé de ses maladies... Bien souvent, au désert, j'ai expérimenté l'immense influence du médecin.

Mardi, 4. — Toute la nuit, les soldats ont fait bonne garde autour de nos tentes. La consigne sévère de ne laisser entrer personne au campement est militairement observée; ils ont même cru qu'ils ne devaient permettre à personne de sortir, et le voyageur qui de grand matin veut franchir la barrière est ramené à sa tente. « Nous voilà prisonniers, » dit-il. Se promener pourtant, le long de ce rivage tranquille, au milieu des palmiers; jouir de ce calme bienfaisant; contempler cette admirable lumière, à l'aurore surtout et au crépuscule, au moment où les couleurs multiples se succèdent doucement, se fondent en une harmonie indescriptible sur les sommets lointains du Sinaï, ou la côte bleuâtre d'Arabie : ce sont des délices pour le regard, un repos pour l'âme entière; chaque voyageur se laissa longuement pénétrer de ces impressions. Plusieurs firent le tour de la localité, pénétrèrent jusqu'à la citadelle, dirigèrent même leurs pas vers une tour qui se découvrait à 5 ou 6 kilomètres vers le sud. La journée entière fut pour moi divisée en deux séances : la première du matin à midi et la deuxième de midi au soir, pour mettre sur pied un contrat avec les Arabes, ratifié par le qaïmaqâm. Mais partout surgissaient des difficultés. Le qaïmaqâm redoutait la responsabilité, hésitait, obéissant à des influences diverses, attendait l'ordonnance définitive du médecin. Ḥassan eben Djâd, à l'œil cupide et farouche, se concentrait dans son mutisme, portant bien haut ses exigences; n'était-il pas eben Djâd et nous des

nous, ʿAly met pied à terre, demande le chef de la caravane et se dirige droit sur lui, le visage rayonnant : « Je t'ai vu, me dit-il, faisant allusion à la caravane de 1893; Qu'Allah est bon de te ramener! » On aurait dit deux vieilles connaissances se retrouvant en plein désert.

voyageurs qu'Allah mettait sous sa main? « Tes Touâra t'emporteront maintenant sur leurs dos, si je veux, » me dit-il dédaigneusement, en me désignant les Arabes du Sinaï qui attendaient le terme fixé par le contrat pour reprendre le chemin de leurs montagnes.

'Aly, plus avenant, mettait en jeu ses multiples batteries. Il n'avait pas oublié de réclamer le mouton, d'amener sa jument pour que je lui donne l'orge, de montrer sa longue pipe vide, de vanter notre café qui devait être constamment à sa disposition. « Tout cela, disait-il finement, c'est d'après la tradition; tu ne couperas pas nos usages, pas plus que tu ne compteras les sauterelles. » Le défaut dominant du bédouin, c'est l'avarice, la cupidité; la lutte pour l'existence est toujours chez lui à l'état aigu. La pensée de l'or, d'une *lîra,* le fascine. Il fallut bien les compter ces *livres,* les aligner, les recompter deux fois, trois fois, sous les yeux enivrés des cheikhs et de l'officier militaire. 'Aly, le vieux 'Aly ramassa les pièces d'or dans un coin de sa longue manche et disparut. La caravane Biblique irait à Ma'ân.

Mercredi, 5. — La nuit entière, des Arabes avec leurs chameaux sont arrivés au campement : la nuit entière, les cris, les discussions, et la voix enrouée et doucereuse du vieux 'Aly s'adressant à notre domestique : « Ibrahim, Ibrahim ! donne le café ! » Le matin venu, le cheikh, au milieu d'une inoubliable cohue, distribue les charges et à une heure et demie de l'après-midi la caravane quitte 'Aqabah qui si longtemps avait miroité terrible, à notre appréhension; départ désiré, mélancolique cependant pour quelques-uns qui instinctivement se retournent pour jouir d'un dernier coup d'œil sur l'oasis qui s'épanouit sur le bord du golfe; mais l'impression générale est délicieuse, d'autant plus agréable que malgré les difficultés nous prenons la route de Ma'ân et de Pétra.

A 3 kilomètres d''Aqabah vers l'Est, le *Dj. Oumm-Seilieh* dresse bien haut sa face dénudée, avec ses pics escarpés et ses failles béantes; impossible de franchir la masse impraticable; nous longeons cette chaîne, dans la direction du nord, remontant l''Arabah comme si nous voulions atteindre par l'immense crevasse le merveilleux *ouâdy Mousa.* L'itinéraire m'aurait souri, j'avais même fait quelques tentatives dans ce sens, attiré par l'intérêt de la route de Gharandel, imparfaitement décrite par les anciens voyageurs, et aussi dans le but d'abréger le voyage de quatre ou cinq jours. A la première ouverture, le qaïmaqâm avait opposé un refus catégorique; il fallait y renoncer; du reste, la route que nous allions suivre était fermée depuis fort longtemps aux caravanes, elle avait donc le charme de la nouveauté.

Deux heures durant, nous gardons cette direction du nord, traversant de nombreux petits ravins qui dévalent de la montagne, à droite, et qui, pendant la saison des pluies, couvrent cette partie de la plaine de cailloux roulants. Quelques seyals, quelques touffes d'herbe, quelques buissons dont le nombre augmente à mesure que nous avançons, composent la richesse de ce terrain qui s'incline sur la gauche, vers le fond de l'ʿArabah, où il paraît plus fertile. Un troupeau y cherche en ce moment sa nourriture; le berger refuse de nous vendre un agneau, mais par contre un bédouin nous présente un énorme gecko qu'il vient d'abattre d'un coup de fusil. C'est le *Ḍabb* des Arabes, mesurant $0^{m},50$, à la queue rugueuse, garnie de puissantes écailles; les bédouins le mangent, et, m'assurent-ils, « la graisse de la queue est délicieuse » (1). Cet animal est très fréquent en cet endroit. Après avoir atteint l'*ou. Ietem,* nous prenons la direction du N.-E. pour le remonter. Derrière nous, les premiers escarpements du grand plateau du Tih se dessinent admirablement, vers l'Ouest, dans la lumière éblouissante d'une soirée calme; la longue chaîne s'étend en ligne droite, du Sud au Nord, pour disparaître, du côté de *ʿAïn Oueïbeh,* dans un lointain blanchâtre et indécis. Bientôt, toutes ces montagnes, même le pic du *Mâqerah,* qui se montre vaguement à l'horizon, se dérobent à la vue, car nous nous sommes enfoncés dans l'ou. Ietem. A 35 minutes de son embouchure, nous atteignons *el-Masadd,* « la digue » (2). Le nom donné par les Arabes correspond bien à la nature de cette construction, véritable barrage placé en travers du ouâdy, qui peut mesurer, en cet endroit, 75 ou 80 mètres de large. Cette digue est construite en gros blocs, d'inégale grandeur, ayant une hauteur moyenne de $0^{m},60$, réunis entre eux par un excellent mortier; elle a $2^{m},60$ de large, et une hauteur d'environ 2 mètres, dans son état actuel. Je n'ai constaté aucune trace de canalisation auprès de ce barrage qui devait être destiné à distribuer les eaux dans la plaine. Nos ʿAlaouîn me donnent une autre explication. Le cheikh Ḥadîd, craignant une invasion de l'ennemi, construisit solidement ce *Masadd* pour fermer le passage; longtemps la digue servit de défense, jusqu'à ce que Dhiâb eben Ghânem, des Beni-Helâl, par un bond prodigieux de sa jument, passa par-dessus... la digue est endommagée à ses deux extrémités. Nous continuons quelques minutes encore pour arriver à un endroit propice au campement du soir.

Jeudi, 6 mars. — Tout le jour, la caravane suivra l'ou. Ietem, en se

(1) Cf. Huber, *Journal d'un voyage en Arabie*, p. 518.
(2) *Op. cit.*, p. 595.

dirigeant d'abord vers l'Est, pour prendre au bout d'une heure, à l'embouchure du ouâdy *Roueïḥah,* la direction du N.-E., qu'elle gardera désormais tout le temps. La vallée est généralement resserrée, encaissée entre deux montagnes de grès, dépourvues de végétation. Les sommets s'affaissent à mesure que nous gravissons la pente très accentuée de ce *torrent.* A trois quarts d'heure de *Masadd* je remarque sur le flanc des deux montagnes des dépôts sédimentaires, aux couleurs jaunâtres, assez semblables à ceux de l'extrémité du ouâdy *Feïrân*, dans la péninsule sinaïtique. Ces restes témoigneraient-ils de l'existence d'un ancien lac en cette région, dont les eaux se seraient ouvert un passage violent à travers la montagne et auraient ainsi creusé le chemin naturel que nous suivons? Un peu plus loin, sur la paroi d'un rocher, nos bédouins nous font remarquer de nombreux trous. « Helâl, disent-ils, avait caché, aux temps jadis, dans le flanc de ce roc, une jarre pleine de pièces d'or. — De là le nom de *Djarrah* donné au rocher. — Un Arabe eut connaissance du fait et vint fouiller le roc; les nombreux trous que nous voyons donnent la mesure de son zèle. » Mais la tradition est muette sur le résultat de ses efforts; elle devrait pourtant exister, cette tradition, car l'endroit a été fréquenté, au moins comme lieu de passage : la preuve en est gravée sur les roches avoisinantes qui portent quelques inscriptions arabes. Malheureusement les *Ouâsems* sont mêlés à l'écriture et je ne relève que ces mots : « Mousa. Sur lui la paix. » Près du ouâdy Roueïḥah, j'ai aperçu d'autres inscriptions arabes qui m'ont paru ne renfermer que des souhaits : « Paix! Salut! » Deux soldats de la garnison d'ʿAqabah, qui nous avaient suivis jusqu'ici, nous quittent pour se diriger vers ʿAïn Ḥaraš, située sur notre gauche, derrière un premier plan de collines : ils vont chercher de l'eau pour le qaïmaqâm qui ne peut boire celle d'ʿAqabah, un peu saumâtre. Quelques petits vallons, un pic plus escarpé, un accident de terrain : c'est tout ce qui interrompt la monotonie du paysage, avec quelques seyals et des khotems qui croissent au fond de la vallée ou sur le penchant des collines. Vers 2 heures de l'après-midi, nous passons près d'un cimetière des ʿAlaouîn, nommé *Abou-Djiddeh,* du nom du ouély enseveli et honoré ici par nos Arabes. Quelques instants après, nous nous croisons avec un nuage d'énormes sauterelles jaunes qui descendent l'ouâdy. *ʿAïn Haldi* serait, d'après les Arabes, une bonne source, à une faible distance de la vallée. Vers 3 heures, nous sortons du massif montagneux proprement dit. C'est toujours l'ou. Iotem que nous suivons, mais il n'est plus encaissé; ce n'est plus le lit d'un torrent qui, à l'époque des pluies, est raviné par les eaux; nous pénétrons dans une petite plaine, apte à la culture, et

de fait, labourée et ensemencée en certains endroits, quand nous passons. Sa dénomination, *el-Mezra'ah,* « lieu qu'on ensemence », indique d'ailleurs suffisamment sa nature. La vue se dégage maintenant vers le N.-E., où se dessine le *dj. Chérâ* qu'il nous faudra gravir, mais après-demain seulement. Nous suivons el-Mezra'ah, lorsqu'un milliaire, à moitié enfoui, suspend notre marche. Au milieu des Ouâsems nous lisons seulement le début du protocole de Trajan. A la distance normale, se trouve un deuxième milliaire, de la forme ordinaire, avec une inscription détériorée; tout auprès, gisent des tronçons d'un ou plusieurs milliaires, de plus petite dimension. Nous sommes, à n'en pas douter, sur la route romaine d'Aïlah. A supposer qu'elle vînt de Ma'ân, il paraît impossible de lui trouver un autre tracé que celui de l'ou. Ietem, qui s'abaisse, en pente régulière, jusqu'à la mer, formant ainsi une voie de communication naturelle. Malgré nos recherches, pourtant, il nous est impossible de reconnaître un tracé quelconque d'une vieille route; car l'ou. Ietem a été ravagé par les eaux, et la plaine d'el Mezra'ah est soumise à la culture; au *Naqb Eštar* seulement, j'ai pu distinguer une voie antique à côté du chemin actuel; le procédé admirable avec lequel elle gravit la côte, semble indiquer la main ferme qui l'a dessinée. Le Naqb est le seul endroit où le plateau du Chérâ puisse être atteint par une caravane montant de *Ḥismeh,* à moins qu'on ne préfère prendre le détour par *'Aïn el-Beïḍah* et *'Aïn Delâghah,* située à 4 ou 5 heures à l'Ouest. C'est, d'après les 'Alaouîn, la route directe pour l'*ouâdy Mousa.* Une ancienne voie se dirigeait-elle de *Qouheïreh* directement vers Pétra, en tournant le Chérâ vers l'ouest? c'est très probable; les données plus précises manquent pour l'affirmer.

Vendredi, 7 mars. — Notre campement était dressé auprès de *Marṣad,* colline d'une centaine de mètres de haut, surmontée d'une ancienne tour rectangulaire, en pierres de taille, destinée vraisemblablement à surveiller la contrée. Derrière cette colline, à l'est des hauteurs qui bornent el-Mezra'ah, s'étend la plaine de *Meḍîfein,* qui, avec la première, vient se fondre, en avant de Marṣad, dans la grande plaine de Ḥismeh. Dans cette dernière, habitent les 'Aṭâouneh, puissante tribu qui pénètre fort avant dans l'Arabie, et s'étend cependant jusqu'au Naqb, à l'Ouest. Vers l'Orient, la plaine de Ḥismeh s'enfonce derrière une véritable forêt de pics isolés, de montagnes rondes ou escarpées parmi lesquelles on me signale le Dj. *Sâfirîn* (montagne des voyageurs) et le Dj. *'Ašerim.* Devant nous, elle s'arrête au pied du Chérâ; çà et là, quelques collines isolées, semblables à des châteaux,

coupent ce plan uniforme, telle par exemple la colline proche de ʿAïn Qouheïreh, source qui jaillit de terre et est maintenue dans une petite vasque taillée dans le roc; l'eau est bonne, mais fort trouble au moment où nous arrivons. Le trop-plein du petit bassin se déversait dans un plus considérable aménagé à quelque distance au nord de la source et mesurant 32 pas sur 18. A l'extrémité nord de cette dernière vasque, un canal, encore très reconnaissable, devait servir à distribuer les eaux dans les jardins. Quelques mètres à l'Ouest, soit à 200 mètres environ de la source, existe une enceinte rectangulaire de $37^{m},50$ sur 35; les angles sont terminés par des tours, d'inégale importance : celles de l'Ouest ont 7 mètres de diamètre, tandis que celles de l'Est 2 seulement. Si on en juge par les blocs qui gisent au milieu des décombres, 4 portes, une de chaque côté, donnaient accès à l'intérieur. L'épaisseur du mur atteint $2^{m},70$; il est construit en pierres de taille, spécialement soignées aux tours des angles, placées en assises régulières dont la hauteur est de $0^{m},32$. C'est l'aspect et la situation d'un fortin byzantin, destiné à assurer la sécurité de la route. Au Sud se trouve le cimetière arabe, et, un peu plus loin, quelques petites constructions, peut-être d'anciennes tombes, mesurent en moyenne $2^{m},80$ sur chaque face. Cet ensemble porte aujourd'hui le nom de Qouheïreh, — diminutif de *Qahrah,* « combat, lutte ». La position mérite d'être signalée : une source, dans la grande plaine, à moitié chemin entre Maʿân et ʿAqabah.

Depuis dix minutes à peine, nous étions à l'ombre derrière le rocher *Meḥaïmeh,* quand soudain, marchant d'un pas résolu, une cinquantaine de bédouins, couverts de haillons, fusil sur l'épaule, poignard à la ceinture, apparaissent et défilent devant nous sans prononcer le mot ordinaire : *Salâm.* Un certain malaise s'empare de la caravane. Les nouveaux venus se pressent auprès du cheikh ʿAly, et, de concert avec nos chameliers, l'accablent de reproches. Pendant une heure, ce sont des cris furieux, des menaces, des supplications, des arguments. D'un sang-froid imperturbable, ʿAly reçoit ce choc et répond à tous. Il tenait entre ses mains la somme presque intégrale que j'avais versée à ʿAqabah, et il n'avait encore rien donné aux chameliers. *Inde iræ;* mais au retour seulement, il réglera les comptes. Comme pittoresque, la scène dépasse toute description; je ne la mentionne que pour mettre en évidence un trait de mœurs, l'autorité du cheikh chez les ʿAlaouîn : c'est avec le cheikh qu'on traite, à lui qu'on livre l'argent; c'est lui qui désigne les chameliers, qui les envoie, qui les change au besoin, qui les châtie, au moins quant à la forme, qui les paiera, un peu

comme il voudra (1); en un mot, c'est lui qui assume toute la responsabilité et la totalité du gouvernement. Nous en aurons bientôt une autre preuve. Le vieil ʿAly remonta sur sa jument et disparut à l'horizon; il avait désigné le jeune Sâlem ou Soleïmân pour nous accompagner. Vers 4 heures du soir, d'un ton mélancolique, il me dit : « Arrêtons-nous. — C'est trop tôt! — C'est vrai; mais il y a des Arabes là-bas, sur notre chemin; restons un peu loin. » Les tentes sont dressées près de Mechâreq, rocher isolé, en grès jaune et rouge, du sommet duquel le regard embrasse la plaine; on aperçoit à l'Ouest le Dj. *Qalkhah*, قلخة, qui m'avait été souvent signalé par les Arabes, et qui cache en partie le Dj. *Ḥemeïmeh*. La soirée fut magnifique; lentement, le soleil s'inclina derrière le plateau du Tih, les couleurs se nuancèrent sur les sommets arabiques, aux teintes, douces comme le velours, variées comme les fleurs d'une prairie. Le jeune cheikh me donne ensuite quelques renseignements sur les Ḥaoueiṭât que j'ai déjà fait connaître, m'indique le nom arabe de plusieurs plantes recueillies dans la journée, et paraît avoir oublié les soucis qui l'obsédaient tout à l'heure. Cependant, en faisant la dernière tournée, le soir, avant le repos, je remarque de nouvelles figures au campement.

Samedi, 8 mars. — « Donne-moi ce qu'il faut pour écrire, me dit le cheikh Ṣalḥah, au moment où je sortais de la tente, le matin; — nous allons demander des soldats à Maʿân. » L'enigme de cette demande ne m'apparut que plus tard. Nous étions arrivés à la limite du territoire des ʿAlaouîn et nous allions pénétrer sur celui des Ḥaoueiṭât. Encore ici nous rencontrions des usages arabes. Le désert a ses douanes frontières, comme les États civilisés, quelquefois plus capricieuses. Un cheikh arabe accompagne un voyageur sur le terrain de la tribu : c'est facile; pour fouler aux pieds le sol de la tribu voisine, il faut au préalable, d'une façon générale, une entente avec le cheikh, ou du moins se faire accompagner par un membre de la tribu. En avant du Naqb Eštar se trouvait un campement de Ḥaoueiṭat, sous la conduite du cheikh Soleïmân eben Dhiâb. Il avait vu la caravane, était venu, le soir, prendre des informations au campement, avait plus ou moins acheté la complicité des ʿAlaouîn, à coup sûr celle de Ṣalḥah, et espérait voir se réaliser ses désirs. Le jeune cheikh Sâlem feignit l'impuissance, quand le moment de se débattre fut arrivé, et me rappela le proverbe

(1) En route, j'ai demandé à un Arabe combien il recevrait du cheikh, à son retour de Maʿân : — « Un medjidieh par jour », 4 fr. 25. — Or, le cheikh ʿAly en exigeait presque 4 par jour pour chaque chameau.

arabe : « Le bédouin dans son pays, c'est un lion; au dehors, c'est un chien. » Heureusement, nous étions sur le grand chemin, *Ṭariq es-Sulṭân,* nous venions de trouver la poste de Ma'ân à 'Aqabah, portée par un berger d'une quinzaine d'années, le campement des Ḥaoueiṭat n'était pas nombreux, et nous étions au courant des mœurs bédouines. Du reste, l'incident ne mérite un souvenir que sous le rapport de la connaissance qu'il donne des lois du désert. Grâce à deux ou trois contreforts bien étagés, le chemin qui doit nous conduire au sommet du Naqb est très praticable, même pour des chameaux de charge. Ainsi, la montée n'est ni longue ni pénible; elle est même plutôt agréable, à cause du magnifique panorama qui se déroule devant les yeux à mesure que l'on gravit la côte, et qui étale toute son ampleur quand on arrive au sommet. Sur la gauche, s'allonge le grand *ou. Djedaïed* qui, plus loin, se confond avec la plaine de Ḥismeh; devant nous, s'étend le chemin que nous suivons depuis deux jours, jusqu'aux sommets qui dérobent 'Aqabah. Au Sud-Ouest, à côté du Dj. Qalkhah, le *Dj. Zebelieh* et le *Dj. Sour,* et au delà, la grande crevasse toute blanchâtre de l''Arabah; puis, tout l'immense plateau du Tih; depuis le Mâqrah, jusqu'aux sommets aplatis de Naḥel. C'est une vue d'ensemble incomparable pour la connaissance de cette région.

Le Chérâ est le commencement d'un pays nouveau tant au point de vue de sa configuration extérieure que sous le rapport de sa formation géologique. Les particularités que nous allons noter le long de la route en seront la preuve. Du premier sommet du Naqb Eštar, le chemin se dirige vers le Nord-Nord-Est, serpentant sur le flanc escarpé de la montagne, côtoyant des précipices énormes. Il s'élève peu à peu, à travers un terrain marneux, jusqu'au moment où, après avoir atteint le dernier sommet, il se glisse dans un faible vallon, très peu marqué, suffisamment déprimé, pourtant, pour arrêter la vue. Ici la terre a été cultivée, les divisions des champs se distinguent encore. En certains endroits, un talus plus accentué ferait croire au tracé d'une ancienne route, puis l'œil n'aperçoit plus rien. Sur notre gauche, le *Khirbet Fou'eïleh* présente un grand carré de 35 mètres de côté, avec 4 chambres à l'Est, et tout autour, des arasements de maisons; était-ce un khân? Nous rencontrons encore, le long de la route, quelques champs ensemencés, quelques petits arbustes; sur la droite, des amoncellements de pierres rappelleraient peut-être des naouâmîs; le sol est couvert de touffes d'absinthe et de thym. Vers trois heures et demie, nous arrivons à la source tant désirée de Abal-Lésân; elle est ravissante au milieu de sa pelouse verte, si bien disposée pour un campement! L'eau est assez abondante pour former un petit ruisseau, qui, une demi-

heure durant, coule au fond de la vallée, avant de disparaître sous terre. Dans notre manière de voir nous décidons aussitôt de dresser ici les tentes près de la source. Je m'aperçois cependant que nos ʿAlaouîn continuent à marcher; ils prendront la provision d'eau nécessaire, et iront plus loin. Le cheikh est appelé. Il n'est pas avec nous, et je l'aperçois au sommet de la montagne : il inspecte le pays, et nous rejoint trois quarts d'heure plus loin, où nous sommes arrêtés. Le Chérâ, dans la partie où nous nous trouvons, constitue un immense plateau qui des bords de l'Ouâdy Mousa s'étend jusqu'au cœur de l'Arabie; c'est le désert. C'est donc le passage des Ghazou, qui inévitablement dans cette région viennent étancher leur soif à la source de Abal-Lésân. « Peut-être cette nuit, déclare le cheikh, une bande d'Arabes se rendra à la source; il est préférable que nous soyons un peu éloignés. » Le bédouin, en effet, dans le désert, ne passera jamais la nuit près d'une source, au bord d'un ruisseau; il s'arrête près de l'eau, abreuve sa monture, remplit sa petite outre de cuir, et cherche pour se reposer un endroit isolé, inconnu, à l'abri de toute surprise; parfois même, il change d'endroit au commencement de la nuit, afin d'être sûr d'échapper à tout regard. Cette dernière mesure de prudence ne fut pas jugée nécessaire pour nous; les Arabes furent seulement distribués en plusieurs groupes autour des tentes. Dans la plaine de Ḥismeh, dans l'ou. Ietem, la température était douce, le soir, après la chaleur un peu ardente du plein midi. Sur le Chérâ, l'air était plus vif, piquant, presque froid. De grands feux s'allumèrent, et la conversation s'anima : on parla des usages des ʿAlaouîn : « Pour un homme tué, il faut payer quarante chameaux; si c'est une femme qui est assassinée, le coupable est obligé à une peine quadruple : cent soixante chameaux; la femme, sur ce point, vaut quatre hommes, disaient-ils; pour une main coupée, un œil arraché, le coupable est tenu à fournir vingt chameaux. Le prix de la femme est assez élevé, affirment-ils; notre jeune cheikh a dû acheter la sienne pour trente livres, et vingt chameaux... »

A l'Ouest de Qouheïreh se trouve le sanctuaire des ʿAlaouîn, le *Mazâr* de la tribu; il s'appelle *el-Ḥadjfeh*. C'est là qu'ils se réunissent pour le jour du Ḍaḥîyeh; cette fête est nommée chez eux el-Fadou, الفدو.

9 mars. — Nous suivons l'ou. *Abal-Lesân* dans la direction du N.-E.; il est encore apte à la culture. Sur notre droite, une ruine de minime importance couronne le sommet de la colline; c'est *Meghaïreh*. Bientôt, nos chameliers se précipitent vers *Mekaffah* pour se désaltérer; ils espéraient trouver de l'eau dans ce trou de rocher, sur le bord de la route; le réservoir est à sec. Nous voici au milieu d'une

lande inculte, déserte, monotone : c'est le vrai désert avec son mystérieux silence. Pour la première fois, nous ressentons vraiment l'impression de la vaste solitude; la vue est arrêtée par des accidents de terrain, des collines arrondies sans élévation; c'est l'immensité sans qu'on puisse l'embrasser du regard. Derrière un pli de terrain, trois cavaliers apparaissent tout à coup; le qaïmaqâm de Ma'ân, informé de notre arrivée par la *gazette* du désert, les envoie à notre rencontre. Encore trois heures de marche à travers ce plateau stérile, coupé par quelques dépressions, dont la plus considérable est l'ou. *Samneh,* et nous atteignons le rendez-vous des caravanes sortant de l'Arabie, le point si longtemps désiré, Ma'ân.

Fr. A. Jaussen.

ITINÉRAIRE DU SINAI A 'AQABAH

Lundi, 24 février.		Heures.	Minutes.
Départ du couvent par l'ouâdy ed-Deir et l'ou. Šu'eîbeh شعيبة ; Néby Aroun à gauche. Arrivée dans l'ou. eš-Šeikh.			25
Ouâdy Sbâ'yeh سباعية à droite, et à gauche Abou-Zeïtoun	ابوز يتون		35
Roudjoum Zouaîyeh	زويّة		44
Ou. Maḫlafah	مخلفة		20
Néby Ṣâleḥ	نبى صالح		3
Ou. Soueîr	وادى سوير		5
Na'âdât es-Soueîr	نعادات السوير (tombeaux près de la route)		8
Abou-Soueîr	ابو سوير (sources et jardins)		10
Ou. Soueïrîyeh	وادى سويرية		2
Naqb Abou-Delleh	نقب ابو دلة		38
Ou. 'Orf	وادى عرف		4
Naouâmîs Qaber el-Bo'baz	قبر البعبز		5
Djébel Djedâier	جبل جداير		9
Ou. Muselleh (à droite)	وادى مسلة		12
Ou. Abou-Delleh (à gauche)	وادى ابو دلة		2
Mardi, 25.			
Ou. el-Mencdreh (à gauche)	وادى المندرة		31
Ou. Sa'âl	وادى سعال		10
Sa'âl Ryân	سعال ريان	1	32
Ou. el-Gharâby (à droite)	وادى الغرابى	1	2

		Heures.	Minutes.
Ou. el-Myrâd	وادي الميراد		51
conduisant aux eaux appelées Malḥah	ملحة		
Ou. el-Ḥemeïreh (à droite)	وادي الحميرة		17
Ou. Oumm-Ryḥ	وادي ام ريح		16
Ou. Ma'adjeh (à droite)	وادي معجة		31
Ou. Abou-Tyeneh	وادي ابو تينة		25
Ou. el-Ḫalîf	وادي خليف		3
Ḥadjrat el-Baqar	حجرة البقر		15
Mercredi, 26.			
Ou. Awwal-Ḥbeïbeh	اوّل حبيبة		10
Naqb Ḥbeïbeh	نقب حبيبة		8
Ou. Djinâḥ (à droite)	وادي جناح		37
Ou. 'Arâḍeh	ى داو عراضة		40
Reiḍân Ešqâ'ah	ريضان اشقاعة		25
Ḥadeïbeh el-Ḥadjâdj.	حديبة الحجاج		40
Ou. el-Ḥedjeïby	وادي حجيبي		45
Naouâmîs (à droite de la route,			30
Ḥadeibeh el-Ḥadjâdj	حديبة الحجاج		33
Maṭâle' el-Ḥouḍrâ	مطالع الحضرا		27
Jeudi, 27.			
Sommet du Naqb Ḥouḍrâ			10
Fin du Naqb			30
Source de Ḥouḍrâ	عين الحُضرا		5
Ou. Ghazâleh	وادي غزالة	2	
Ou. Leṭḥy (à gauche)	وادي لطحي		15
Ou. el-'Aïn	وادي العين	2	50
Ou. Ṭal'a (débouche de gauche)		2	5
Vendredi, 28.			
Fin de l'Ou. el-'Aïn		3	25
Nouheïbeh	نهيبة		44
Ou. Soueîrah	وادي سويرة	2	12
Samedi, 1er *mars*.			
Palmier *doûm*		3	30
Campement sur le bord de la mer		3	40
Dimanche, 2.			
Ou. Mouqabbalât	وادي مقبّلات		50
Ou. Merâkh	وادي مراخ		45
Ou. Oumm-Râyekh	وادي ام رايخ	2	
Extrémité de la plaine			40

		Heures.	Minutes.
En face de l'île			20
Oumm-Rethîq	ام رثيق		5
Bîr Ṭâbah	بير طابة		35
Lundi, 3.			
Naqb el-Ṣaṭḥ	نَقب الصط	1	30
Extrémité du golfe			10
ʿAqabah	العقبة	1	5
Mercredi, 5.			
Ou. Ietem (dans la plaine)	وادى يتم	1	35
Entrée dans la montagne			34
Digue, *el-Masadd*	المسدّ		16
Campement dans l'ou. Ietem			14
Jeudi, 6.			
Ou. Reṣâfah	وادى رصافة		32
Inscriptions arabes			23
Ou. Aboul-Kharâš	وادى ابو الخراش		5
Ou. Ṭraîfyeh	طريفية		8
Inscriptions arabes			10
Ou. Roueiḥah	وادى رويحة		5
Ou. Oumm-Ṭarfâ	ام طرفا		10
Ou. Raṭâouâ	رطاوى		35
Ou. al-Moẓfar	وادى المظفر	1	5
Abou-Djeddeh	ابو جدّة		
Ou. Retâfa	وادى رتافة		25
Cheikh Khedeîr	شيخ خضير		30
Ou. Filq	فلق		22
Ou. Marṣad	وادى مرصد		38
Plaine d'el-Mezraʿah	المزرعة		5
Milliaires			39
2e groupe de milliaires			22
El-Medîfeîn	المضيفين		25
Vendredi, 7.			
Djébel Maḥrouq	جبل محروق	1	50
ʿAïn Qouheïreh	عين قهيرة		52
Tombes arabes			17
Meḥaïmeh	محيمة	1	8
Mesâreq	مشارق	1	14
Samedi, 8.			
Aouteideh		1	30

		Heures.	Minutes.
Commencement du Naqb Eštâr	نقب اشتار		50
Sommet du Naqb		1	15
Râs Eštâr; tombes arabes			35
Fou'eileh			10
'Aïn Abal-Lesân	ابا اللسان		58
Campement dans l'ouâdy du même nom			27
Oueïdeh (ruines)	ويده		57
Ou. Mekaffâ	وادى مكفّى	1	4
Ou. Samneh	وادى سمنه	3	3
Ma'ân	معان	1	20

OU'AÏRAH

A différentes reprises plusieurs voyageurs avaient vainement cherché dans leurs excursions à l'ouâdy Mousa l'ancienne forteresse d'*el-Ou'aïrah*. Burckhardt (1) mentionnait, il est vrai, *Waïra* au S.-S.-O. de Pétra et quelques cartes marquaient *'Aïré* du côté du N.-E. Robinson avait signalé lui aussi, sans en donner toutefois le nom, un ancien château dans cette dernière direction (2); mais ces données tant soit peu précises n'ayant pû être confirmées, la question restait encore en suspens. En 1898 M. Clermont-Ganneau croyait pouvoir identifier le château franc avec les ruines de 'Aïré en supposant un léger changement d'orthographe (3); la même année le P. Vincent, après une enquête sans succès faite sur place à deux reprises, déclarait inconnus Waïra et 'Aïré; il émettait dès lors cette opinion que el-Ou'aïrah pourrait bien n'être qu'une épithète appliquée au château de Pétra, épithète dont les historiens postérieurs auraient fait un nom propre (4). Plus heureux que nos prédécesseurs, au retour de notre voyage du Sinaï par Pétra, nous avons pu retrouver et le nom et la localité d'el-Ou'aïrah.

Quand nous avons demandé à nos muletiers de l'ouâdy Mousa si par hasard ils ne connaîtraient pas une ruine appelée 'Aïré : « Ou'aïrah (5), ont répondu deux d'entre eux en corrigeant notre prononciation; c'est un khirbet, un qaṣr en dehors du Sik, on l'aperçoit à

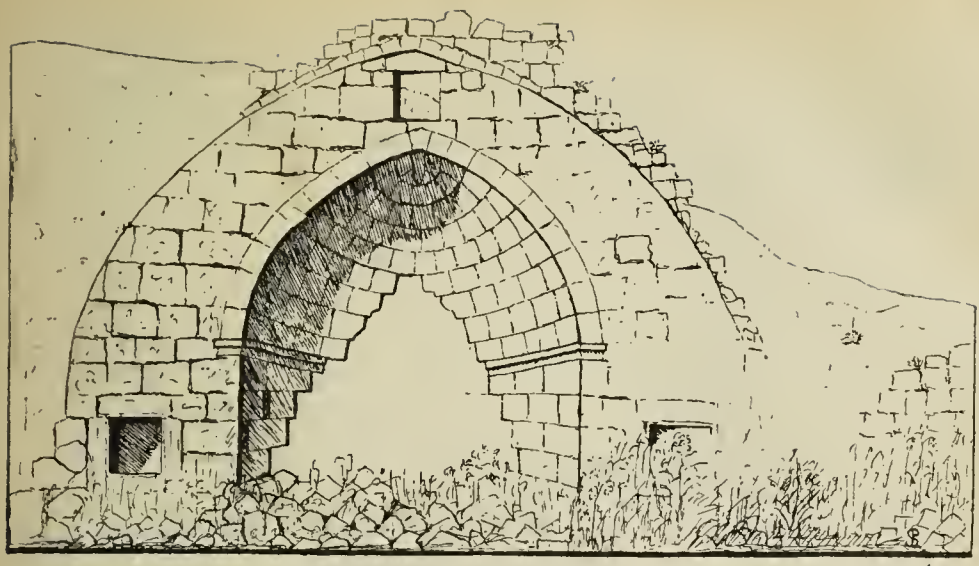
(1) *Travels in Syria*, IV, p. 444.

(2) *Biblical Researches in Palestine*, II, p. 128.

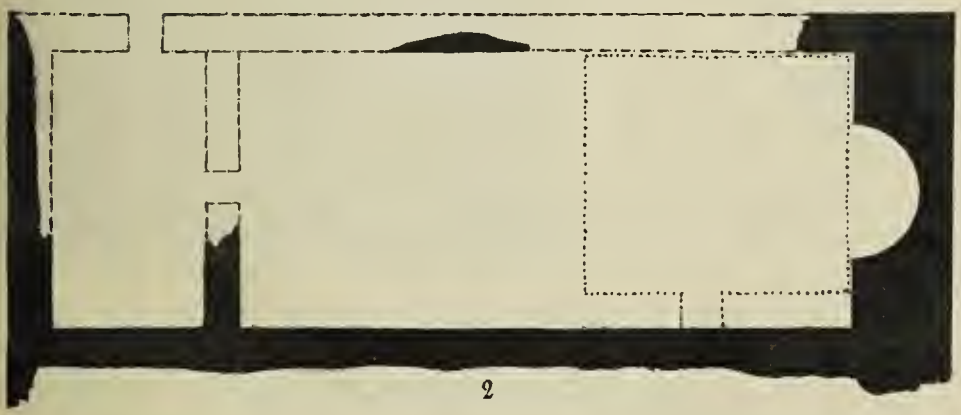
(3) *Études d'archéol. orient.*, II, p. 178.

(4) *RB.* 1898, p. 430 et ss.

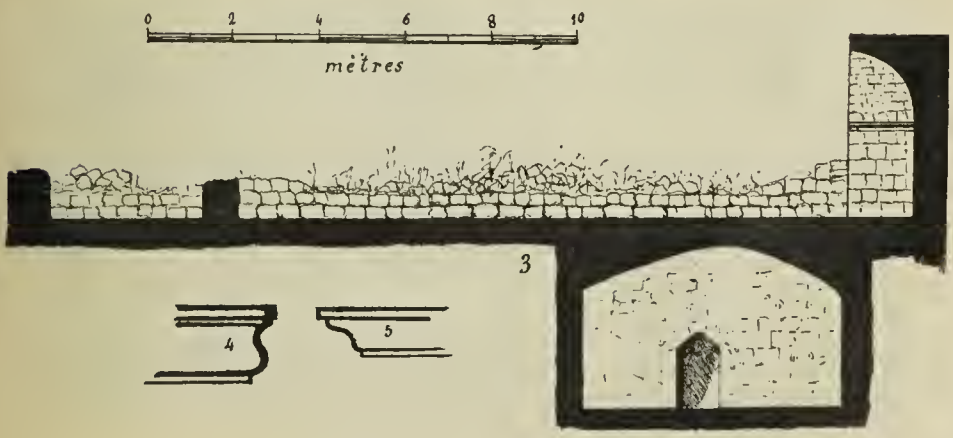
(5) Les gens d'Eldjy prononcent وعيرة absolument comme on le trouve écrit chez la plupart des historiens arabes. La leçon الوعر donnée par le *Livre des deux jardins* (*Recueil des Hist. arab. des Crois.*, IV, p. 382) ne serait donc pas la bonne leçon. Quant à la supposition faite dans ce même recueil, I, p. 800, que الوعيرة serait pour الزعيرة, elle doit être écartée.



1

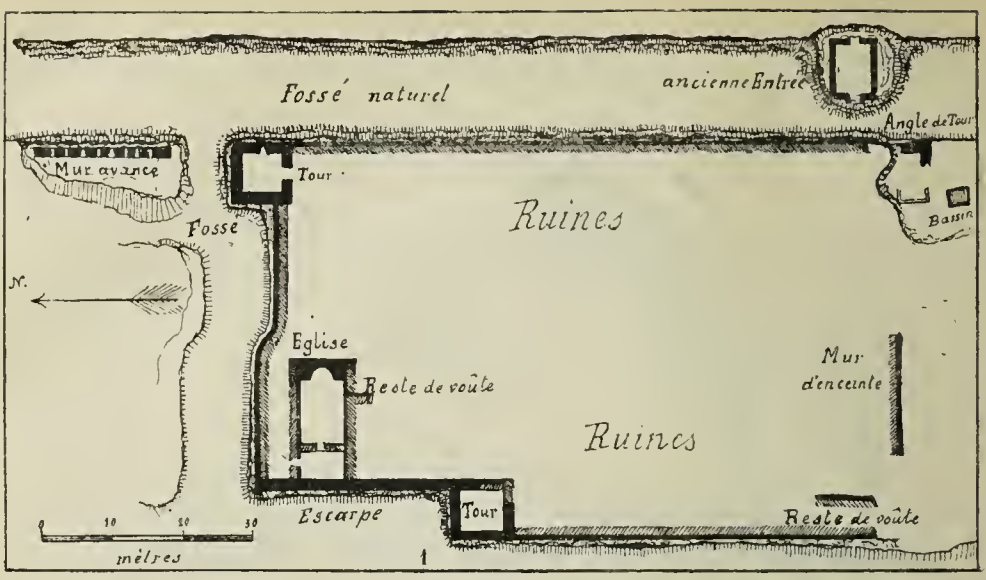


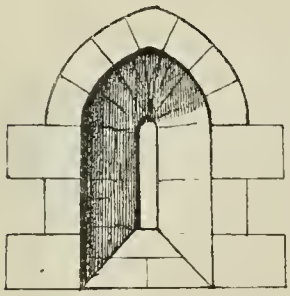
2



Ou'aïrah. — Croquis A.

1. Abside de l'église, état actuel. — 2. Plan de l'église. — 3. Coupe longitudinale, côté sud. — 4. Corniche de l'abside. — 5. Fragment de corniche trouvé dans le ravin.





2

3

Ouʿaïrah. — Croquis B.

1. Ensemble des ruines. — 2. Fenêtres des tours. — 3. Ancienne porte d'entrée vue de l'est.

droite du chemin quand on descend dans l'ouâdy Mousa; nous le verrons en partant. » La réponse était si spontanée et si précise qu'il n'y avait plus à en douter, Ou'aïrah était connu, et il ne restait plus qu'à voir si les ruines et la situation correspondaient bien aux renseignements fournis par les historiens des Croisades. Comme notre séjour à Pétra était fort limité, il fallut renvoyer au jour du départ cette visite. Pendant que mes compagnons de voyage exploraient quelques derniers coins de l'ouâdy Mousa, je partis seul avec un Arabe du pays. Nous remontons le Sik et passons devant les premiers tombeaux situés à l'entrée de l'ouâdy. Quelques centaines de mètres avant d'arriver à un ancien réservoir, presque à la hauteur d'*Eldjy*, nous nous détournons un peu à gauche sur le sommet, où se trouve un cimetière arabe. De là, mon guide me montre quelques ruines dans la direction N.-N.-O.; trois ou quatre misérables pans de mur et deux voûtes à moitié effondrées. « C'est là Ou'aïrah, » me dit-il, mais impossible d'y aller directement. Nous descendons alors dans l'ouâdy à l'ouest et après avoir suivi pendant quelques minutes le lit du torrent, nous nous engageons à droite dans une sorte de couloir, parfois si étroit qu'il ne mesure guère plus de cinquante centimètres de large. En cinq à six minutes ce corridor nous conduit au pied de Ou'aïrah; là, en nous aidant de nos mains nous réussissons à nous hisser jusqu'aux ruines. Ce sont d'abord les restes insignifiants de quelques habitations arabes, puis les débris du château proprement dit. Mais à peu près tout a été détruit et c'est à peine si à certains endroits l'enceinte même est reconnaissable. Des anciennes constructions il ne subsiste plus que quelques arasements de murs, deux pans de tour et l'abside éventrée d'une petite église. C'est néanmoins plus qu'il n'en faut pour montrer que nous avons là sous les yeux une œuvre des Croisés. Les angles des tours en bossage; l'abside de l'église en parfaite ogive, construite en appareil régulier, avec sa petite corniche tout à fait caractéristique; les fenêtres, larges à l'intérieur, étroites à l'extérieur, en pierres bien taillées; tout cela trahit une origine franque et rappelle le type du casal des environs de Jérusalem et les églises des Croisés de la Palestine. Ces débris n'ont rien d'imposant, la construction était en petit appareil; aussi est-ce grâce à sa forte position et non point à la puissance de ses murs que Ou'aïrah pouvait tenir toute une armée en échec. A l'est, un fossé naturel mesurant une quinzaine de mètres de largeur sur autant ou plus de profondeur, l'isolait complètement de ce côté; à l'angle S.-E. un rocher avancé dans le fossé avait été évidé et l'on avait placé à l'intérieur le corps de garde; un pont-levis devait unir ce corps de garde au château et c'était là sans

doute l'unique porte de la citadelle, sur tous les autres points l'accès étant très difficile, ou impossible. En face de la tour d'angle au N.-E., à une vingtaine de mètres, sur un rocher isolé avait été construit un petit mur perforé de meurtrières, pour défendre de ce côté les abords du fossé. Le peu de temps dont je disposais ne m'a pas permis de faire un relevé complet de tous ces détails : j'ai dû me contenter d'un croquis pris à la hâte et presque sans mesures.

L'identification du Ou'aïrah actuel avec la forteresse médiévale de même nom ne me paraît pas souffrir la moindre difficulté. Outre l'identité de nom et la preuve certaine du travail des Croisés dans la construction du château, le site répond aussi admirablement bien aux données historiques. Il suffit de rappeler les textes d'Ibn Moyesser et de Yâqoût. L'historien raconte que des troupes parties d'Égypte se dirigèrent vers l'ouâdy Mousa où elles assiégèrent pendant huit jours sans le prendre le château de Ou'aïrah ; de là elles allèrent ravager les environs de Chôbak (1). Yâqoût nous apprend à son tour que Ou'aïrah était un fort dans les montagnes du Chérâ non loin de l'ouâdy Mousa (2). N'est-ce pas tout à fait dans la région voulue?

L'histoire de la fondation d'un château franc dans la vallée de Moïse est assez obscure. L'an 1100, dès son arrivée à Jérusalem, Baudouin Ier poussa une pointe jusqu'à l'ouâdy Mousa, mais on ne voit pas qu'il ait créé quelque chose de durable dans cette première chevauchée (3). En 1108, les Turcs étant descendus de Damas pour établir un poste fortifié dans la vallée de Moïse et barrer le chemin aux marchands chrétiens, Baudouin se porta à leur rencontre, les dispersa et rentra à Jérusalem après avoir ruiné leurs travaux (4). Nouvelle sortie en 1111 dirigée contre une riche caravane d'Iduméens; la caravane est pillée et le roi repart aussitôt avec sa petite troupe chargée de butin (5). Ces courtes expéditions ressemblent plutôt à des razzias qu'à une campagne en règle destinée à soumettre le pays et à s'y maintenir. Il paraît difficile d'admettre que les Croisés se soient établis dans l'ouâdy Mousa avant la fondation de Chôbak (1115). Au contraire, une fois fortement installés dans cette place, ils ont dû chercher à créer autour d'eux d'autres centres de résistance et tout particuliè-

(1) *Recueil des histor. arab. des Croisades*, III, p. 472.

(2) *Lexique géograph. arabe*, t. III, p. 315. Dans le même ouvrage (ibid., p. 293) il y a erreur manifeste lorsqu'on place ce château fort dans la vallée de Moïse *entre Jérusalem et Kérak*.

(3) *Recueil des Hist. occid. des Croisades*, V, pp. 182 et 504. Rey, *Colon. franq.*, p. 397, rapporte ce texte, je ne sais pourquoi, à la fondation du château de la vallée de Moïse.

(4) *Recueil des Hist. occid. des Croisades*, IV, p. 644.

(5) *Op. cit.*, ibid., p. 693.

rement sans doute du côté de Pétra où les Turcs avaient dû reprendre possession de la citadelle démantelée par Baudouin. Cette dernière citadelle pourrait peut-être être identifiée avec les restes du château qu'on voit au-dessus du théâtre de Pétra (1); le texte d'Albert d'Aix ferait en effet supposer qu'on devait traverser le Sik pour y arriver. D'après Rey (2), cette forteresse appelée Aswit aurait été prise par les Francs en 1116. Je n'ai pu trouver dans les auteurs que j'ai sous la main ce dernier renseignement, tiré peut-être des *Novaïri*. Je lis seulement dans le Recueil des Historiens occidentaux des Croisades (V. p. 182) qu'en 1116 Baudouin fit une rapide excursion du côté de la mer Rouge, il poussa jusqu'à Élim et rentra ensuite à Chôbak. Il paraît certain en tout cas que le pays n'était pas encore entièrement soumis aux Francs puisque d'après le *Mirat ez-Zemân* (3) en l'année 521 de l'hégire (1127) le roi de Jérusalem fit encore une invasion dans l'ouâdy Mousa, dévasta le pays et en dispersa la population. Ou'aïrah n'existait-il pas déjà à cette époque? fut-il bâti en cette circonstance? nous en sommes réduits à de simples conjectures. La première fois que, d'une façon certaine, les historiens des Croisades que j'ai pu consulter, parlent d'un château des Croisés dans ces parages, c'est en 1144. Guillaume de Tyr (4) raconte que la première année du règne de Baudouin III, les Turcs, aidés par les habitants du pays, s'emparèrent d'un château franc appelé « *li Vaux Moysi* » situé dans la Syrie de Sobal, aujourd'hui terre de Mont-Royal, auprès des eaux que Moïse fit sortir du rocher. A la nouvelle de la prise de la forteresse et du massacre de la garnison, le roi, malgré ses jeunes ans, accourt avec une armée et se met en devoir d'assiéger la place. Mais les Croisés se persuadèrent bien vite qu'ils perdaient absolument leur temps à faire un pareil siège, tant le lieu était naturellement fortifié; ils changèrent donc de tactique. Le pays était couvert d'oliviers et d'arbres fruitiers de toute sorte, unique ressource des gens de cette région; les barons ordonnèrent de couper ces arbres et d'y mettre le feu. A la vue des flammes, l'ennemi consterné demanda aussitôt à entrer en pourparlers. Le château fut restitué aux Francs, les Turcs purent se retirer avec les honneurs de la guerre et les habitants de la contrée obtinrent qu'on ne leur ferait aucun mal. Tel est en abrégé le

(1) Voyez *RB*. 1898 p. 431 et ss. L'endroit nous a été appelé Zabe'aṭouf et non Qaṣr Nadjar. Le nom de n-Nadjar était appliqué par nos guides à un grand rocher à proscynèmes sur le côté S. du Qaṣr.

(2) *Colon. franq.*, p. 396.

(3) *Recueil des Histor. orient...*, III, p. 566.

(4) *Recueil des Histor. occid...*, I, p. 712 s.

récit de l'évêque de Tyr. Ce récit s'applique très bien à notre Ou'aïrah et nous serions tenté de voir là le château de « li Vaux Moysi ». Ici en effet nous sommes tout près de la source de l'ouâdy Mousa, nous avons devant nous une forteresse imprenable contre laquelle viendront se butter encore plus tard les armées du sultan d'Égypte, et les environs du côté de l'Est pouvaient être jadis plantés d'oliviers et d'arbres fruitiers comme le sont encore aujourd'hui les abords du village d'Eldjy.

Après la chute du Kérak (1188), Ou'aïrah subit le malheureux sort des autres places fortes d'au delà du Jourdain. Elle dut ouvrir ses portes aux lieutenants de Saladin en même temps que Chôbak, Hormoz et Sél'a (1); puis le royaume latin une fois disparu, elle ne tarda pas à devenir ce qu'elle est aujourd'hui, un amas informe de ruines.

FOUILLES ANGLAISES

M. R. A. St. Macalister a publié dans le dernier numéro du *Quarterly Statement* (2) son premier rapport sur les fouilles de Gézer. C'est le compte rendu des travaux exécutés tout au début sur le sommet est du tell. Les déblaiements de ce côté ont mis à jour les restes d'anciens remparts, un petit *téménos,* une grotte sépulcrale à laquelle M. Macalister paraît attacher beaucoup d'importance, des poteries en grand nombre et différents menus objets en bronze, en pierre, en os, etc. Les murs de la ville, bâtis en gros blocs frustes, se superposent à très peu de distance sur le penchant de la colline. Ils étaient flanqués, alternativement semble-t-il, de tours peu en saillie et de tours beaucoup plus avancées aux coins arrondis. Ces murs nous intéressent moins par leur structure que par la preuve indéniable qu'ils nous fournissent de plusieurs occupations successives. Trois séries d'enceintes sont en effet facilement reconnaissables; et de plus l'on distingue encore çà et là quelques substructions plus primitives qui dénoteraient une quatrième période.

Le téménos, enclos se rapprochant un peu d'un rectangle, mesure à l'intérieur une longueur et une largeur moyennes de 45 pieds. Le mur d'enceinte est assez insignifiant. Il était coupé à l'ouest par une série de murs qui formaient comme de petites chambres intérieures.

(1) *Recueil des Histor. orient...*, I, p. 734; IV, p. 382. Hormoz n'est pas encore connu, Sél'a pourrait être le château même de Pétra dont l'ancien nom סלע serait passé en arabe, سلع.

(2) *Quarterly Statement*, octobre 1900, p. 316-375.

Près de la paroi orientale dégagée de toutes constructions s'élève sur une plate-forme en terre battue un cercle de pierres brutes cimentées avec de la boue. Aux environs du téménos et de l'hypogée on distingue de toutes petites constructions arrondies, semblables à un tambour de colonne grossière ; elles ont un diamètre et une hauteur d'un à deux pieds. Le savant anglais serait porté à voir là des masséboth ou des bétyles (?).

Quant à l'hypogée, c'est une grotte de 31 pieds dans sa plus grande longueur d'est en ouest ; sa largeur est de 24 pieds et sa hauteur varie entre 2 et 5 pieds. Au premier aspect on la jugerait naturelle, mais quelques traces de coups de pics rencontrées çà et là prouvent qu'elle est, du moins en partie, l'œuvre de l'homme. L'entrée située au sud-ouest avait été bouchée par le mur de la troisième enceinte ; un trou pratiqué dans le plafond à l'extrémité orientale a dû servir de porte à l'époque postérieure. Quand on pénètre dans cette chambre on distingue tout de suite à gauche un étroit enfoncement terminé par une cheminée. La présence à cet endroit d'une certaine quantité d'ossements humains et calcinés a suggéré à M. Macalister l'idée d'un ancien *crematorium*. Ce n'est que plus tard seulement que le souterrain agrandi aurait été transformé en véritable cimetière. Durant cette seconde période on ne pratiquait point la crémation ; les morts étaient simplement déposés sur le sol, et autant qu'on peut en juger par les ossements « *in a contracted position in their sides* (1) ». Le long des parois on remarque quatre petites enceintes au milieu desquelles étaient placées sans doute des personnes de distinction. Entre deux de ces enceintes on a trouvé une jarre contenant les ossements d'un petit enfant. On a recueilli en outre dans ce cimetière plusieurs vases en terre cuite de formes diverses, quelques-uns avec des peintures. Le tout est en général d'un travail assez grossier ; mais cette découverte ne manque pas d'importance pour l'histoire de la poterie qui joue un si grand rôle dans les comptes rendus de fouilles pratiquées jusqu'à ce jour dans la Séphélah.

Parmi les différents objets ramassés çà et là dans les tranchées, on distingue quelques pointes de flèches et un fer de lance ; des silex en grande quantité ; deux d'entre eux sont même particulièrement intéressants à cause d'une grossière figure d'animal gravée sur la lame. Les scarabées égyptiens, comme on pouvait s'y attendre, abondent ; on les trouve généralement presque à la surface du sol. Plusieurs

(1) Cette position du défunt rappellerait un peu celle que nous avons constatée dans certaines tombes de Pétra. Le cadavre enveloppé d'une forte étoffe était placé dans l'auge funéraire presque assis, les bras croisés sur la poitrine et les genoux rapprochés du menton.

d'entre eux, décrits par Flinders Petrie, sont placés entre l'an 2500 et 1200 av. J.-C. Un cylindre babylonien représentant un cerf et un arbre n'est pas un des sceaux les moins curieux de la collection recueillie à Gézer. On a trouvé là aussi plusieurs anses de pots avec estampe. Une de ces anses porte le nom de Socoh et une autre celui d'Hébron. On pourrait signaler encore parmi ces découvertes quelques figurines en terre cuite, des amulettes, des poids et d'autres objets de moindre importance.

M. Macalister termine son rapport en concluant que l'on peut regarder comme établi que la colline orientale de Gézer nous offre des preuves de quatre occupations successives. Les premiers habitants appartiendraient à une race présémitique qui pratiquait la crémation; les seconds feraient partie d'une ancienne race sémitique datant de l'âge du cuivre et du bronze; enfin les deux autres occupations seraient encore l'œuvre des Sémites; mais pour leur date il faut attendre le classement des objets, surtout des scarabées. Les travaux des fouilles sont poursuivis avec succès et le prochain numéro du *Quarterly* nous parlera, j'espère, des dernières découvertes, encore plus intéressantes, s'il se peut, que celles dont nous venons de rendre compte.

Conférences bibliques et archéologiques du couvent de Saint-Étienne, 1902-1903. — 26 novembre. *Un Pèlerin Normand en Terre Sainte au XVIe siècle*, par le T. R. P. Séjourné, prieur des Frères Prêcheurs. — 3 décembre. *La Jérusalem primitive*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 10 et 17 décembre. *Le Code législatif de Hammourâbi*, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. — 7 janvier. *Mœurs et Coutumes arabes*, par le R. P. Jaussen, des Frères Prêcheurs. — 14 janvier. *Ou'aïrah et le Haram de Pétra*, par le R. P. Savignac, des Frères Prêcheurs. — 21 janvier. *Jérusalem de Néhémie à Hérode*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 28 janvier. *Les Lieux Saints à la fin du IVe siècle, d'après Pierre de Sébaste*, par dom Jean Marta, prêtre du Patriarcat. — 4 février. *L'Abbaye Bénédictine de N.-D. de Josaphat*, par le T. R. P. Gariador, prieur des Bénédictins. — 25 février. *Monographie d'un Cheikh Bédouin*, par le R. P. Jaussen, des Frères Prêcheurs. — 4 mars. *Les hypogées peints de Maresa (Beit-Djebrin)*, par le R. P. Vincent, des Frères Prêcheurs. — 11 mars. *Saint Louis en Palestine*, par le T. R. P. Givelet, Supérieur des Pères de N.-D. de Sion. — 18 mars. *A la recherche du Rendez-Vous de Jésus et de ses Apôtres, au soir de la Résurrection*, par le R. P. Cré, des Pères Blancs. — 24 mars. *Le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech*, par le R. P. Barnabé d'Alsace, des Pères Franciscains. — 1er avril. *Mâdaba, nouvelles découvertes*, par le R. P. Vincent, des Frères Prêcheurs.

Jérusalem, novembre 1902.

Fr. M. Raph. Savignac.

RECENSIONS

Histoire des livres du Nouveau Testament, par E. Jacquier, in-12, tome Ier, 491 p.; Paris, Lecoffre.

L'ouvrage de M. Jacquier est un de ceux dont on dit avec raison qu'ils font faire un pas à la science biblique. Sans rien bouleverser, sans rien innover, mais aussi sans s'attacher aveuglément à ce qui a été enseigné jusqu'ici, l'auteur présente aux jeunes étudiants en théologie un manuel capable de les initier aux études du N. T. et même d'ouvrir leur esprit à bien des questions que les anciens manuels ne laissaient pas soupçonner. L'ouvrage de M. Jacquier est le pendant de celui de M. Pelt sur l'A. T. : ce sont les mêmes qualités d'érudition dans les renseignements et de modération dans la critique. Ajoutons qu'il doit avoir à peu près la même étendue. Malheureusement, des deux volumes qu'il comporte on ne nous donne que le premier, le second devant paraître au mois d'octobre prochain.

A part deux études préliminaires, consacrées l'une à la chronologie du N. T., l'autre à la langue du N. T., tout ce premier volume porte sur saint Paul et ses épîtres.

Dans la chronologie du N. T., deux points offrent un intérêt spécial, parce qu'ils jouent un grand rôle pour la reconstruction de la vie de Jésus et pour la critique des Évangiles, à savoir, la durée du ministère du Sauveur et la date de la Passion. On sait que, sur ces deux questions en particulier, l'accord n'est pas facile à établir entre les Synoptiques et le IVe Évangile. L'auteur aura l'occasion de les traiter plus longuement dans le second volume. Mais, ici déjà, il manifeste sa manière de voir. Pour ce qui est du ministère de Jésus, il déclare que « quoi qu'on en ait dit, les Évangiles synoptiques n'ont pas rangé tous les événements de la vie de Notre-Seigneur dans l'espace d'une année » (p. 13 s.); et il cite plusieurs détails à l'appui de son opinion. Il est probable que les faits condensés dans l'Évangile synoptique ne se sont pas produits dans l'espace d'une année. Mais il n'en est pas moins vrai que les écrivains sacrés les ont placés dans un cadre chronologique qui ne comporte pas plus d'un an. Que s'ils rapportent de temps à autre des circonstances qui trahissent la date réelle des événements, cela prouve simplement qu'ils n'ont pas voulu donner le change au lecteur, en supprimant d'une manière systématique tout ce qui débordait le cadre de leur récit. Il n'en est pas moins vrai que ce cadre ne dépasse pas la durée d'un an. Quant à l'Évangile johannique, sa chronologie est plus étendue. D'après l'interprétation la plus vraisemblable de v, 1, il nous présente la vie publique du Sauveur comme ayant duré trois ans et demi. Jusqu'à nos jours, les commentateurs se sont posé le dilemme : laquelle des deux traditions, synoptique ou johannique, convient-il d'adopter? Et, comme la chronologie du IVe Évangile offrait un cadre plus vaste et partant plus commode, on se prononçait d'ordinaire en sa faveur. Actuellement il paraît se produire une réaction contraire. M. Jacquier sacrifie à cette tendance, lorsqu'il conclut : « Le ministère de Jésus-Christ aurait donc duré deux ans au moins » (p. 14). En s'exprimant ainsi, le savant auteur veut apparemment concilier les quatre Évangiles, tout en inclinant en faveur des Synoptiques. Ne vaudrait-il pas mieux

renoncer à trouver dans les Évangiles une trame chronologique absolue et admettre que les auteurs sacrés n'ont attaché qu'une importance secondaire à la disposition matérielle des faits? — Pour la date du crucifiement, nous aurions désiré que l'auteur, sans trancher la question, mentionnât les tentatives de conciliation faites dans ces derniers temps d'après les données de la critique littéraire concernant les textes parallèles Mt. XXVI, 17; Mc. XIV, 12; Lc. XXII, 7. Car il est une circonstance assez curieuse, à laquelle on n'a pas fait suffisamment attention jusqu'ici. C'est que les détails fournis par les Évangiles synoptiques touchant le jugement, la mort et l'ensevelissement de Jésus s'accordent avec le récit du IVe Évangile, en ce qu'ils ne peuvent convenir qu'à un jour férié, comme l'était le 15 nisan, et font supposer que la Passion a eu lieu la veille de la solennité, tandis que, lorsqu'il s'agit de la dernière Cène, c'est-à-dire du jour qui précéda immédiatement la Passion, les trois premiers Évangiles placent l'événement à la veille de la Pâque. Or, cet aperçu n'est clairement affirmé que dans les textes que nous venons de citer. — Avant de quitter les chapitres préliminaires, nous ajouterons que l'auteur aurait pu, à propos de la grécité du N. T., dire un mot du style de l'Apocalypse. Nous ne voulons pas exprimer un reproche. Nous nous plaisons à reconnaître, au contraire, que les quelques pages consacrées à la langue du N. T. sont remarquables de précision et de clarté.

C'est sans doute pour se conformer à l'ordre chronologique que M. J. traite tout d'abord des épîtres pauliniennes. Sous ce titre il comprend les quatorze écrits que le concile de Trente rattache au nom de saint Paul. L'on ne s'étonnera donc pas de l'attitude qu'il prend dans les questions d'authenticité : malgré les difficultés soulevées par la critique moderne, les lettres pastorales sont intégralement authentiques, la finale de l'épître aux Romains n'a pas le caractère anormal qu'on a voulu lui prêter. Il est vrai que l'apôtre y salue une foule de personnes de sa connaissance, bien qu'il n'ait pas encore été à Rome; il est vrai aussi que la plupart de ces personnes paraissent avoir vécu non à Rome, mais en Asie. Tout cela n'empêche pas de conclure que « l'épître aux Romains, telle qu'elle existe dans nos éditions, a été tout entière écrite par saint Paul et adressée à l'église de Rome » (p. 279). Et l'épître aux Hébreux?... Le concile de Trente la range parmi les écrits de saint Paul. Cependant l'antiquité nous a transmis les opinions les plus discordantes touchant son origine. Sachons gré à M. Jacquier de nous avoir épargné le *deus ex machina,* dont on se sert si volontiers pour « concilier les données de la tradition avec les exigences de la critique ». Je veux parler du secrétaire. L'emploi de différents secrétaires pour la rédaction des « lettres pauliniennes » peut expliquer, à la rigueur, les divergences les plus accentuées, à la condition d'admettre que ces prétendus secrétaires ont usé d'une grande indépendance, qu'ils ont pu se servir de billets ou de fragments d'épîtres de l'apôtre pour composer de nouvelles lettres. M. Jacquier n'a pas voulu jouer puérilement sur les mots. Mais il aurait dû déclarer franchement que l'épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul. En émettant cette proposition, il aurait exprimé le fond de sa pensée beaucoup mieux, j'en suis sûr, qu'en rappelant le jugement d'Origène, d'après lequel les idées sont de l'apôtre, mais la rédaction est d'un auteur inconnu. Signalons, pour finir, une erreur de détail : touchant l'auteur probable de l'épître, Zahn ne doit pas être rangé parmi les partisans de Barnabé (p. 483); il penche, au contraire, en faveur d'Apollos (*Einl. in das N. T.*, II, p. 151); et cette opinion a des chances d'être la vraie.

Th. Calmes.

I. — **Der Kampf um Bibel und Babel**, von Dr S. Oettli, Professor in Greifswald. — Leipzig, Deichert, 1902, in-12, 32 pp.

II. — **Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament**, von Professor Dr. Fr. Hommel. — Berlin, Verlag der deutschen Orient-Mission, 1902, in-8°, 38 pp.

III. — **Das Alte Testament und die Ausgrabungen**, von D. Karl Budde, Professor an der Universität Marburg. — Giessen, Ricker, 1903, in-12, 39 pp.

La retentissante conférence de Delitzsch, publiée sous le titre *Babel und Bibel*, a provoqué toute une littérature d'adhésion ou de protestation sous forme de brochures ou d'articles de revues (p. ex. Baentsch, *Babel und Bibel*, dans les *Protestant. Monatshefte* 1902, 8; — Barth, *Babel und israelitisches Religionswesen*, Berlin, 1902; — Rosenthal, *Babel und Bibel oder Babel gegen Bibel?* Berlin, 1902. — E. Koenig, *Bibel und Babel*, Berlin, 1902. — P. Jensen, *Babel und Bibel*, dans *Die christliche Welt*, 1902, n° 21).

I. — M. Oettli s'attache à quatre questions traitées à la fois par les textes cunéiformes et par la Bible : la création, le déluge, le sentiment religieux et le culte; il établit les points de contact, il se demande si cette parenté suppose nécessairement une influence historique et cherche à déterminer la nature de cette influence.

Le mythe babylonien de la création, à l'origine un mythe naturiste, destiné à répondre à la question : D'où vient le monde actuel? a de fait eu essentiellement en vue la glorification de Mardouk, différence fondamentale qui le distingue du récit si sévèrement monothéiste de P dans Gen. I. Néanmoins, il est impossible de fermer les yeux sur certains éléments communs avec des cosmogonies étrangères : l'esprit qui *couve* sur le chaos, la *domination* des astres, le *pluriel* adhortatif Gen. I, 26 et surtout l'idée de *tehôm*, qui a encore ailleurs dans la Bible ses pendants parallèles. Ces analogies ne peuvent s'expliquer ni par une dégénérescence babylonienne des idées bibliques, ni par une corruption d'une révélation primitive concernant des faits géologiques, hypothèse gratuite et invraisemblable; il faut donc se résigner à admettre que la Babylonie a fourni les éléments matériels du récit biblique et qu'elle en a même partiellement influencé la forme. Mais la teneur actuelle de Gen. I est le résultat de la critique religieuse que le prophétisme exerça sur les données cosmologiques imprégnées de mythisme. Ce qui fait la valeur du récit biblique, ce n'est pas l'élément qu'il a de commun avec le mythe babylonien, mais ce qui l'en distingue, son élément monothéiste exclusivement propre à la Bible. — Le résultat de la comparaison de récits babyloniens et bibliques du déluge est le même; la priorité temporelle des récits babyloniens est incontestable, mais le récit biblique est absolument indépendant dans son caractère religieux : pour lui le déluge n'est pas une œuvre de vengeance et de colère aveugle des dieux, mais un jugement moral du Dieu juste et une grâce du Dieu miséricordieux. — Le sentiment religieux de la Bible est infiniment supérieur à celui de la Babylonie, malgré les affirmations contraires de certains assyriologues. La lecture du nom *Ia-ah-ve-ilu* (= Iahweh est Dieu), trouvé sur trois tablettes contemporaines de Hammurabi, mais contestée du côté d'hommes compétents, ne justifie pas les attributs divins que Delitzsch prête à la divinité babylonienne par ailleurs inconnue. Du reste, il ne répugne pas que le Dieu d'Israël ait adopté un nom divin connu depuis longtemps, et du coup nous serions délivrés du Dieu qénite de l'orage, dont Israël aurait fait son Dieu national. Le monothéisme babylonien n'existe pas; que quelques âmes d'élite y aient tendu, et encore à travers un panthéisme nébuleux, c'est possible; en tout cas la religion babylonienne, en tant

qu'elle est historiquement documentée, est polythéiste, ses dieux et leur culte sont immoraux. Même les psaumes de pénitence, « le monument le plus noble du sentiment religieux babylonien » (p. 25), ne peuvent pas se mesurer avec les psaumes bibliques. Leurs idées et leurs sentiments s'expliquent soit par la nature et l'expérience humaine, soit par la conscience de la dépendance envers la divinité, propre à tous les Sémites; la confiance et l'amour envers Dieu leur sont inconnus. Enfin l'histoire de la chute originelle ne se trouve pas en Babylonie, malgré le cylindre bien connu, qui ne demande pas nécessairement cette explication. L'idée de l'arbre de vie et de la nourriture qui donne l'immortalité peut être d'origine babylonienne, mais la Bible est seule à lui donner un sens religieux et moral; l'emprunt, s'il a eu lieu, ne porte que sur la forme extérieure, et non pas sur la pensée elle-même. — Le culte babylonien est encore peu connu; la magie, l'évocation des morts, l'astrologie y occupent une place importante : les superstitions populaires d'Israël peuvent venir d'ailleurs aussi bien que de la Babylonie. Le sabbat israélite n'a son pendant que dans le 7e, 14e, 21e et 28e jour de repos du mois supplémentaire Elul, et diffère de la semaine babylonienne sous beaucoup d'autres rapports. Il n'y aurait pas de quoi s'étonner si la *thora* ou d'autres termes du culte et du rituel d'Israël avaient des analogies en Babylonie; mais en Israël ils sont l'expression d'idées infiniment supérieures; l'élément mantique et arbitraire en est exclu par l'idée de la justice, de la bonté et de la sainteté de Iahweh.

Ce petit travail fournira un bon correctif à la conférence de Delitzsch, malgré certains côtés faibles. L'auteur ne parle que de l'un des deux mythes babyloniens de la création, de celui qu'on est convenu de nommer *Enuma eliš;* pourquoi ne parle-t-il pas de l'autre mythe, découvert par Pinches, et se rapprochant du récit biblique du Iahwéhiste auquel il n'est fait qu'une simple allusion? L'interprétation donnée par Lagarde à la racine sémitique *El* n'est pas aussi téméraire que le dit M. Oettli; pourquoi l'élan *vers* la divinité ne serait-il qu'une « pâle abstraction philosophique »? — On peut très bien contester une révélation primitive portant sur des questions scientifiques comme celle de la cosmogonie, sans être pour cela la victime d'un « dogme exalté de l'inspiration ».

II. — M. Hommel s'élève avec véhémence contre la théorie de Delitzsch, que les Israélites, venus en Palestine à l'état de nomades dépourvus de toute culture, auraient emprunté aux Cananéens non seulement les récits relatifs à l'histoire primitive, mais aussi leur loi et la meilleure partie de leurs idées religieuses. H. admet l'emprunt de la civilisation extérieure, de la langue et de l'écriture, mais non pas de la religion. Il est faux que des tribus cananéennes monothéistes, adoratrices de Iahweh, aient fondé en Babylonie la dynastie dite de Hammourabi. Cette dynastie n'était pas cananéenne, mais arabe; leur religion était astrale, leur divinité supérieure était la Lune; *Jahvi-lu* ne signifie pas « Iahweh est Dieu », mais « Dieu existe », et « *Jahum-ilu* » signifie « Jâu (= Aï, la lune) est Dieu ». Par contre Delitzsch a raison d'interpréter *El* ou *Ilu* par « but »; « refuge » ou « asile » serait encore mieux; mais alors ne se sépare-t-il pas de l'école de Wellhausen, à laquelle il se rattache par ailleurs, pour laquelle c'est un dogme que la religion israélite est issue du fétichisme et de l'animisme? C'est à la théorie de Wellhausen sur l'origine récente du contenu des cinq livres de Moïse que H. attribue les errements de Delitzsch. H. lui-même admet que dans le Pentateuque il y a des sources d'origine différente, qu'avec la meilleure volonté du monde on ne peut pas nier; il admet aussi que ces sources ont été considérablement amplifiées après Moïse et en appelle sur ce point au P. de Hummelauer qui date Deutéron. XII-XXVI 15 de l'époque des

Juges; enfin il regarde comme très invraisemblable que Moïse ait enclavé dans son livre une série de récits, où Dieu est toujours nommé Iahweh, et d'autre part il est sûr que la Genèse renferme beaucoup de récits postérieurs à Moïse; mais d'après lui il est impossible de pousser la séparation des sources jusque dans les détails, on ne peut pas prouver que les groupes de récits iahwéhistes proviennent d'une main ni discerner avec certitude dans la Genèse plus que deux sources, P+E (qui n'en forment qu'une) et J, remontant la première à l'époque mosaïque, la seconde à la période des Juges. — Le récit biblique de la création connaît certainement le mythe cosmologique d'un combat entre dieu et le monstre *tehôm*. Il n'avait de points de contact étroits qu'avec un récit chaldéen de la création, — qui n'a pas été conservé, mais qui classait probablement les sept œuvres créatrices d'après une série astrale : Lune — Mercure — Vénus — Soleil — Mars — Jupiter (Mardouk) — Saturne (Nergal); le mythe babylonien, au contraire, a conservé des traces d'une division en cinq œuvres. Et de fait les Chaldéens avaient la semaine de sept jours, les Babyloniens celle de cinq! C'est donc sur le récit chaldéen qu'est basé le récit biblique, qui peut par conséquent remonter jusqu'à Abraham le Chaldéen, et non pas seulement jusqu'à l'exil babylonien. On a eu raison de mettre en rapport avec la chute originelle le cylindre babylonien représentant l'homme, la femme, l'arbre et le serpent. L'arbre n'est autre chose que le cèdre sacré d'Eridou, l'arbre typique du paradis de la légende chaldéo-babylonienne. Les divergences entre les deux listes des patriarches antérieurs à Noé s'expliquent par la différence du groupement des planètes chez les Chaldéens et les Babyloniens; on avait rapproché les noms des patriarches des noms des planètes, l'ancienne source (Gen. v) suivit l'ordre chaldéen, la source plus récente (Gen. iv) l'ordre babylonien. — H. termine en rappelant les renseignements curieux et inattendus que fournissent les inscriptions de l'Arabie ancienne; il s'en dégage peu à peu un rituel qui contient des ressemblances frappantes avec le Lévitique; le rôle de Jethro, prêtre de Madian, acquiert une importance plus grande qu'on ne l'avait soupçonné jusqu'ici.

On saura gré à M. H. des renseignements nombreux qu'il puise dans sa grande érudition; à le lire on apprend toujours du nouveau. Nous ne sommes pas de son avis dans la question du Pentateuque; son hypothèse du récit chaldéen du déluge jusqu'ici inconnu aurait besoin d'être mieux prouvée; nous en dirions autant de la relation des listes des patriarches avec les listes des planètes; la lecture différente de *Jahvi-ilu* et de *Jahum-ilu* paraît manquer de conséquence.

III. — La conférence de M. Budde sur « l'Ancien Testament et les fouilles » s'occupe relativement peu de celle de M. Delitzsch et lui est généralement peu favorable. M. B. constate d'abord que Delitzsch n'a rien dit de nouveau (il est vrai qu'il s'adressait à un public profane!), puisque même la présence sur des tablettes cunéiformes de noms composés avec « Iahweh » avait été signalée dès 1898 par Sayce et Hommel. Il met des points d'interrogation derrière les affirmations de Delitzsch relatives au sabbat babylonien, à l'influence du rituel babylonien sur le rituel hébreu, au prétendu monothéisme des conquérants dont est sortie la dynastie de Hammourabi. — B. s'étend plus longuement sur la nouvelle édition des « *Keilinschriften und Alte Testament* » de Schrader, dont la partie historique a été confiée à H. Winckler. Il critique très sévèrement la méthode de Winckler, qui voit du mythe astral partout, même dans les Juges et dans les trois premiers rois d'Israël! « C'est le panbabylonisme qui met son poing de géant sur l'Ancien Testament » (p. 23). Qu'adviendra-t-il quand les nombreuses inscriptions arabes de Glaser seront publiées? B. ne croit pas que l'influence babylonienne sur Canaan ait été bien pro-

fonde avant le VIIIe siècle : J^1 ne connaissait pas encore le déluge. Cette influence ne s'exerça fortement que lorsque la Judée devint vassale de l'Assyrie et surtout pendant l'exil babylonien.

Cette petite brochure de B. se recommande particulièrement par la critique serrée de la méthode astrale de Winckler appliquée avec un excès regrettable.

L. Hackspill.

Die Parabeln des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erläutert von Leopold Fonck, S. J., Dr Theol. et Phil., ord. Prof. der Theologie an der Universität Innsbruck. — Innsbruck, Rauch, 1902; XX-808 p. in-12.

« L'exégèse, dit Mgr Keppler, est en partie responsable de la mort de l'homélie. Elle s'est tellement éloignée de la pratique et a pris un air si aristocratique, qu'il en est résulté qu'à son tour elle se voit ignorée de celle qu'elle avait voulu ignorer elle-même. » Le P. Fonck vient de travailler à la rendre plus abordable. Malgré l'allure scientifique et la méthode scolastique de son ouvrage, qui est plutôt un texte de cours qu'un livre de lecture courante, l'auteur a su rester à la portée du prédicateur, du catéchiste et même de l'humble fidèle. Le meilleur moyen de faire pénétrer dans les foules la doctrine évangélique est encore de les nourrir de la moelle substantielle de ces paraboles dans lesquelles l'âme du Maître a passé tout entière. Ce sera l'honneur du P. Fonck d'avoir, le premier depuis Salmeron, donné au public catholique une étude où le sujet est traité avec la solidité et l'ampleur convenables.

L'auteur a eu encore d'autres visées. Il s'attache à montrer ce qu'il y a de gratuit dans la thèse du Prof. A. Jülicher, qui voit dans les paraboles, telles qu'elles nous sont parvenues, un alliage dans lequel les derniers rédacteurs des Évangiles ont mêlé — assez maladroitement d'ailleurs — les discours de Jésus-Christ avec les réflexions que ces discours ont inspirées à la première génération chrétienne, quand elle les a traités d'après la méthode exégétique, alors courante, de l'allégorie. C'est de la sorte que les fables toutes simples dont Jésus se servait pour faire saisir aux humbles sa pensée profondément religieuse, seraient devenues une révélation prophétique des destinées du *Règne de Dieu.*

Après des remarques préliminaires sur le concept de la parabole, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, le P. F. discute l'importante question de savoir pourquoi Jésus-Christ parlait au peuple en paraboles. Saint Marc et Saint Luc semblent dire que c'était pour ne pas être compris. Voilà qui est dur et déconcertant. On a fait à cette question bien des réponses. Le P. F. tient pour la solution commune; mais peut-être, après avoir lu les pages soignées qu'il y consacre, de bons esprits persisteront à ne pas être satisfaits.

Dans leur signification première les Paraboles se rapportent-elles au *Règne de Dieu?* Ce point est traité avec le plus grand soin. L'auteur ramène toutes les paraboles à cette idée maîtresse, qui est comme le pivot de l'enseignement évangélique. Et voilà pourquoi il les distribue en trois groupes : 1° vingt-quatre qui concernent le Règne de Dieu envisagé dans son origine, son essence et sa vertu; 2° trente et une traitant de ceux qui font partie du royaume, comme aussi de leurs devoirs; 3° enfin neuf sur le chef de ce royaume et la position qu'il a vis-à-vis de ses membres. Pour s'expliquer le nombre relativement considérable de soixante-quatre paraboles, il suffit de se rappeler qu'on n'est pas d'accord sur les dimensions que doit avoir le discours parabolique. Certains vont jusqu'à marquer dans l'Évangile plus de cent paraboles distinctes, parce qu'ils donnent ce nom à une simple comparaison, et même à un

simple proverbe, comme *medice cura teipsum*. Le P. F. a bien fait d'être plus réservé.

L'Introduction est précédée d'une bibliographie extrêmement riche, on peut même dire complète. L'auteur s'y montre plus libéral et plus équitable que la plupart des écrivains de l'école indépendante, qui généralement ignorent les ouvrages catholiques. Le P. F. n'a pas cru qu'il pût se renfermer dans le cercle de ceux qui pensent comme lui; son étude y a gagné en largeur et en précision.

Voici sa méthode. Le texte grec est mis en tableau synoptique, selon qu'il se lit dans deux ou même dans trois évangiles; puis viennent des notes de critique textuelle; enfin une traduction allemande d'un *texte combiné*. On peut trouver que cette manière de traduire, imitée du *Diatessaron*, n'est peut-être pas la plus heureuse. Après la critique des diverses interprétations proposées, l'auteur en vient à celle qu'il croit la véritable. Il le fait en partant principalement du texte; ses appels aux commentaires sont sobres; il le fallait sous peine de renoncer à l'ordre et à la clarté de l'exposition. Suivent les diverses applications qui ont été faites de la parabole, surtout celles de la liturgie. Cette section est d'ordinaire complétée par la liste des prédicateurs catholiques qui ont exploité le sujet. Après cela, le théologien trouvera les conclusions dogmatiques et morales qu'il convient de tirer de la parabole. Ce dernier point est peut-être celui qui prête le plus à la critique. On pourra discuter telle ou telle conclusion, regretter l'absence de telle autre; mais il faudra convenir que l'auteur expose nettement et défend avec preuves à l'appui celles qu'il estime justes. En pareille matière il y aurait injustice, ou plutôt naïveté, à vouloir supprimer toute controverse.

Enfin, on reconnaît dans cet ouvrage l'auteur exact de la *Biblische Flora*, qui connaît la Palestine pour y avoir vécu. Avec l'exactitude, on peut louer l'élégance du style, et le souci de la clarté jusque dans l'emploi judicieux des alinéas.

X.

Das Neue Testament, Handausgabe, von Bernhard Weiss, Prof. a. d. Universität Berlin. Leipzig, Hinrichs, 1902. — 3 vol. (604-694-534 pp.).

Il y a quelques mois l'éditeur Hinrichs annonçait la seconde édition du commentaire du N. T. par Bernh. Weiss, le professeur bien connu de Berlin. Des trois volumes le premier contient les Évangiles reproduits, sans changements, d'après la première édition; le deuxième volume contient les Épîtres pauliniennes; et le troisième, les Actes, les épîtres catholiques et l'Apocalypse, dont la première édition était accompagnée de l'appareil critique. A côté de cette édition en trois volumes paraît en même temps une édition en onze livraisons vendues séparément.

Dans cet ouvrage W. nous donne le résultat de longues années de travaux préparatoires. Après avoir en plusieurs volumes cherché à reconstruire le texte du N. T., après en avoir commenté successivement les différents livres, étudié la question synoptique, publié une Introduction au N. T. et une théologie du N. T., il nous offre le texte et le commentaire sortis d'une seule main, sous un volume restreint et d'un prix abordable. Disons quelques mots du second volume.

L'Introduction donne d'abord un court résumé de l'histoire de la canonicité des épîtres pauliniennes, y compris l'épître aux Hébr.; la forme textuelle est traitée brièvement, l'auteur ayant dans un travail antérieur (*Texte u. Untersuchungen*, Bd. XIV 3) étudié environ 1000 variantes qui sont ou pouvaient être douteuses, pour arriver à la conclusion que le texte original n'a pas été altéré gravement. Enfin il aborde, cette fois plus longuement, la question d'authenticité (pp. 4-20). Il regarde comme authentiques Thess. I et II (envoyées de Corinthe), Gal. (envoyée d'Éphèse aux églises de la

Galatie proprement dite), I Cor. (d'Éphèse), II Cor. (de Macédoine, en route pour Corinthe), Rom. (de Corinthe), Col., Philem., Eph. (de la captivité de Césarée, Eph. adressée aux Églises d'Asie Mineure), Phil. (de la captivité romaine). Quant aux épîtres pastorales, il reconnaît sans hésiter qu'elles supposent des situations que nous ne pouvons pas constater dans la vie de l'apôtre, en tant que celle-ci nous est connue. De même il admet que ces épîtres polémisent contre des erreurs dont les épîtres antérieures ne disent rien et dont l'existence historique n'est pas contrôlable. Enfin il accorde qu'elles ont un caractère personnel que les autres n'ont pas. Mais en admettant qu'elles ne sont pas pauliniennes on se heurte, dit-il, à des difficultés plus grandes encore. Ces lettres ne s'expliquent pas complètement par l'opposition contre les erreurs de l'époque ni par leur caractère personnel; par contre, abstraction faite de l'attention accordée à l'organisation des églises, elles reproduisent les pensées fondamentales de l'apôtre avec une force et une clarté que nous ne retrouvons plus à l'époque post-paulinienne; enfin le grand nombre de détails biographiques n'aurait pas de raison d'être dans une œuvre apocryphe. Admettre qu'on ait utilisé pour ces lettres des billets authentiques qu'on aurait amplifiés, c'est encore admettre une œuvre de faussaire. Sans se décider d'une manière absolue, W. essaie donc d'expliquer ces épîtres telles qu'elles se donnent, c'est-à-dire comme des épîtres écrites par l'apôtre après sa captivité romaine. — Enfin l'épître aux Hébreux est regardée comme certainement non-paulinienne. W. croit qu'on peut, conformément à la tradition africaine, l'attribuer avec une très-grande probabilité à Barnabé, qui l'aurait adressée aux communautés judéo-chrétiennes de la Palestine.

Le commentaire est très concis. Il indique les divisions de chaque épître et les commente par sections et versets. Naturellement l'explication philologique est à la base de l'interprétation, mais ce n'est là que le point de départ nécessaire de la traduction conçue de manière à servir en même temps de commentaire. De la sorte rien d'essentiel n'est omis, chaque mot et même chaque particule qui offrent quelque difficulté trouvent leur explication soit par la grammaire soit par un renvoi aux textes parallèles. Dans les questions doctrinales, p. ex. dans celle de la justification par la foi, nous ne serons pas toujours de son avis; nous en dirons autant de l'interprétation de certaines expressions, p. ex. de οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο de 26, traduit par « il ne regarda pas comme une chose à s'approprier violemment » : mais cette ressemblance avec Dieu, qui d'après W. lui-même présuppose une essence divine, le Christ la possédait déjà, il ne pouvait donc pas la « ravir ». Abstraction faite de quelques détails de ce genre et de questions doctrinales confessionnelles, nous ne pouvons que recommander vivement ce commentaire pour sa méthode excellente, pour la clarté de son exposition, pour la richesse de ses renseignements et pour sa tenue à la fois critique et très conservatrice. Il remplacera avantageusement plus d'un commentaire considérablement plus étendu et sera un aide précieux pour quiconque voudra étudier le texte sacré dans son sens littéral et dans sa langue originale. Ajoutons en terminant que l'allemand de W., malgré sa concision, n'offre guère de difficultés au lecteur français.

L. Hackspill.

Toulouse

Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer, von Friedrich Spitta. — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1901; in-8°, 193 pages.

Depuis quelques années, l'Épître aux Romains a été le sujet de nombreuses études, et cependant, chose remarquable, l'accord n'est point encore fait sur les points les

plus essentiels. Les problèmes concernant l'unité de cette lettre, ses destinataires, l'occasion et le but de sa composition, reçoivent toujours des solutions bien différentes. M. Spitta a publié le résultat de ses recherches, dans un fascicule qui formera la première partie du troisième volume de ses études sur l'histoire et la littérature chrétiennes des premiers siècles. Suivant l'opinion du savant critique, l'Épître aux Romains n'est point sortie, telle que nous la possédons, de la plume de saint Paul; elle se compose de deux lettres, adressées par l'Apôtre à l'Église de Rome. La première, de beaucoup la plus longue et la plus importante, comprend les onze premiers chapitres, plus XV, 8-33, et XVI, 21-27. Saint Paul l'a rédigée à Corinthe en l'an 58; il l'a envoyée aux chrétiens de Rome, pour leur annoncer la nouvelle de sa future arrivée, et leur exposer en même temps les grands principes de la foi. La seconde lettre, qui comprend XII-XV, 1-7, et XVI, 1-20, aurait été écrite par l'Apôtre après sa première captivité, vers l'an 63 ou 64, pendant qu'il visitait une dernière fois les Églises d'Asie. De très bonne heure, pour un motif pratique, sans doute, on réunit ces deux lettres. L'introduction de la seconde, jugée inutile, fut supprimée et l'on ajouta à la partie dogmatique de la grande épître la doctrine et les exhortations de la petite. Les salutations et les souvenirs personnels, contenus dans l'une et l'autre, furent naturellement groupés ensemble à la suite des enseignements dogmatiques et des recommandations morales.

Telles sont les principales conclusions que M. Spitta développe avec beaucoup de conviction.

M. Spitta est parti de ce fait évident, qu'il existe dans les deux derniers chapitres de l'épître une série de quatre doublets : 1) XV, 5-7 et XV, 13; 2) XV, 33 et XVI, 20[a]; 3) XVI, 3-16 et XVI, 21-23; 4) XVI, 20[b] et XVI, 24. Cette série de doublets est une chose unique dans saint Paul. Il y a donc lieu de se demander si l'on n'aurait pas réuni ensemble les finales de deux lettres, dont il faudrait ensuite retrouver les éléments. Après avoir soumis les cinq derniers chapitres à une analyse pénétrante et minutieuse, M. Spitta formule cette première conclusion : XII-XV, 1-7 et XVI, 1-20 appartiennent à un même écrit, tandis que XV, 8-33 et XVI, 21-27 sont d'un bloc différent. Dans chacun de ces deux morceaux, nous trouvons tout ce qui caractérise la fin des Épîtres Pauliniennes : des salutations, une dernière exhortation et un souhait final.

Il reste à déterminer dans quelle relation se trouvent les chapitres onzième et douzième. Jusqu'ici, on se contentait de dire qu'à la partie dogmatique succédait la partie morale, comme dans l'Épître aux Galates. M. Spitta n'hésite à rejeter cette solution. Dans l'Épître aux Galates, il y a une certaine relation entre les enseignements dogmatiques et les applications morales. Mais dans l'Épître aux Romains, on ne découvre aucun lien logique; les conseils pratiques n'apparaissent nullement comme une conséquence de ce qui précède. A partir du chapitre douzième, « on entre, pour ainsi dire, dans un nouveau monde ». Il faut donc voir dans les chapitres XII-XV, 1-7 et XVI, 1-20 les éléments d'une lettre différente de celle qui est contenue dans les onze premiers chapitres, auxquels nous devons rattacher XV, 8-33, et XVI, 21-27, qui en sont la continuation.

Cette lettre, dont nous ne possédons plus l'introduction, à qui a-t-elle été adressée? M. Spitta combat tout d'abord l'opinion de ceux qui, à la suite de Renan, voient dans la page des salutations, XVI, 1-20, un fragment qui a dû faire partie d'une lettre aux Éphésiens. Il est tout à fait invraisemblable qu'on ait laissé dans une lettre à l'Église de Rome des salutations adressées à des fidèles d'Éphèse. Si l'on admet, au contraire, que l'épître en question a été adressée aux chrétiens de Rome,

on s'explique aisément le manque d'introduction et la présence de cette longue liste de noms propres. On voit du reste, à la lumière des inscriptions, que l'ensemble des noms convient mieux à Rome qu'à Éphèse.

Avec Jülicher contre Zahn, M. Spitta admet que saint Paul a eu des relations intimes avec les personnes qu'il salue. Il est trop parfaitement renseigné sur chacune d'elles : celle-ci a travaillé avec lui; ceux-là ont été ses compagnons de captivité; il connaît les maîtres de ceux qui sont esclaves; tous sont ses amis, ses collaborateurs. Bien que la chose ne soit pas impossible, il est peu vraisemblable que l'Apôtre ait eu tant de liens avec une Église qu'il n'avait jamais visitée. D'ailleurs, la précision des conseils qu'il donne, montre qu'il n'ignorait rien de ce qui se passait à Rome. Nous sommes donc autorisés à placer la rédaction de cette lettre à une époque où saint Paul connaissait déjà l'Église de Rome. Cette époque ne peut être celle de sa première captivité; aucune allusion n'y est faite. Le chapitre relatif à l'obéissance due aux puissances régnantes nous incline plutôt à croire que l'Apôtre était en liberté, que justice lui avait été rendue par le tribunal romain. Les versets 1-2 du chapitre XVI, où il recommande aux Romains Phœbé, diaconesse de Kenchrées, qui probablement leur porta la lettre, font supposer que saint Paul visitait une dernière fois les Églises d'Asie. Cette hypothèse est confirmée par cet autre texte : « ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ » (XVI, 16 [b]). Les Actes, il est vrai, ne nous disent rien de ce dernier voyage; mais la tradition des premiers siècles est si ferme, qu'on ne peut guère le révoquer en doute.

La première épître aux Romains, qui comprend les ch. I-XI; XV, 8-33 et XVI, 21-27, forme un tout complet; aucune lacune ne s'y laisse découvrir; les idées théologiques de l'Apôtre y sont exposées avec beaucoup de suite. Cependant l'unité n'est point telle qu'il soit aisé de savoir à quelle catégorie de fidèles s'adresse saint Paul, à des judéo-chrétiens ou à des païens convertis. Les chapitres que M. Spitta consacre à l'étude de ce problème constituent peut-être la partie la plus intéressante et la plus originale de son livre. Un examen attentif du texte l'amène à cette conclusion que l'Apôtre, soit dans l'introduction, soit à la fin de l'Epître, s'adresse exclusivement à des païens convertis. Ainsi, dans les v. 5-7 du ch. I, les destinataires de la lettre sont appelés *gentils*; au même chapitre, v, 13-15, saint Paul leur exprime le grand désir qu'il a d'aller les voir, afin d'être auprès d'eux le distributeur des grâces divines, comme il l'a été *auprès des autres nations*. C'est en sa qualité d'apôtre des gentils, qu'il s'adresse à eux, chrétiens de la gentilité, XI, 13-16; pour s'excuser de sa hardiesse à leur écrire, il leur rappelle encore une fois que Dieu l'a choisi pour être son ministre auprès des païens (XV, 15-16).

Mais si nous examinons maintenant le contenu de l'épître, nous remarquons avec étonnement que la plupart des arguments de saint Paul supposent des lecteurs imbus d'idées juives et ayant porté le fardeau des observances. Dès le chapitre II, 17, il interpelle directement les Juifs et leur démontre avec des preuves tirées de l'Écriture, que la justification ne peut venir de la loi, mais de la foi en Jésus-Christ. Dans les longs développements qui suivent, aucune allusion aux gentils; l'Apôtre a toujours manifestement en vue des Israélites, qu'il veut affermir dans la foi, ou dont il s'efforce de combattre les tendances judaïsantes. Ce n'est qu'à partir du ch. XI, 13, qu'il se tourne de nouveau vers les gentils.

Pourquoi donc, s'adressant à des gentils, leur parle-t-il comme à des Juifs? Jusqu'ici la plupart des exégètes ont cru résoudre la difficulté, en disant que saint Paul adresse son épître à une Église composée de judéo-chrétiens et de païens convertis, mais où domine l'élément gentil. M. Spitta se refuse à admettre cette solution qu'il

trouve insuffisante et même en contradiction avec le sens général de la lettre. L'Église de Rome est toujours représentée comme formant un *corps homogène,* dont les membres sont gentils d'origine, mais juifs par leur éducation et leurs idées. Pour résoudre ce difficile problème, le savant auteur, avec Renan, Mangold, Weizsächer, a recours à la critique littéraire; mais la théorie qu'il propose est en grande partie neuve et originale. Suivant donc l'opinion de M. Spitta, l'Apôtre, après sa conversion, se serait tout d'abord consacré à l'évangélisation des Juifs de Palestine. Dans ce but, il aurait rédigé un précis de son enseignement, qu'il aurait envoyé sous forme de lettre circulaire aux principales communautés juives de Judée et de Syrie. Ce n'est qu'après avoir constaté leur endurcissement et vu l'inutilité de ses efforts, qu'il aurait tourné ses regards vers la gentilité comme vers son champ d'apostolat. Plus tard, lorsqu'il écrivit à l'Église de Rome, il se servit de cette ancienne lettre pour la composition de son épître. Il se contenta de la retoucher et de la compléter; entre autres parties il aurait ajouté I, 1-16[b]; III, 1-8; VI, 15-23; XI, 11-36; XV, 8-13.

Nous nous sommes quelque peu attardé à exposer les principales conclusions contenues dans le livre suggestif de M. Spitta.

Le fait intéressant est de constater qu'un critique aussi indépendant revient à la tradition qui veut que toute l'épître soit adressée aux Romains. En cela Spitta se montre plus conservateur, non seulement que l'école hollandaise des Loman et des van Manen, mais que Renan et que Jülicher lui-même qui fait encore de XVI, 1-20 une lettre aux Éphésiens. L'étude approfondie de MM. Sanday et Headlam sur l'épigraphie romaine a donc porté tous ses fruits. Que l'épître ait été adressée aux Romains en deux fois, cela est de moindre importance, et on ne peut considérer les arguments de Spitta comme décisifs.

Quant à l'hypothèse d'un premier écrit dirigé contre des judaïsants de Palestine, sorte de canevas de la pensée de saint Paul, elle est inoffensive, mais inutile, car Spitta n'a pas prouvé que l'Église de Rome fût tellement homogène, et Paul, s'adressant aux gentils, pouvait avoir l'intention de contre-balancer l'influence remuante de quelques Juifs qui avaient essayé d'imposer leurs idées aux nouveaux convertis.

Des réserves de détail augmenteraient trop une analyse déjà longue.

Jérusalem.

Fr. S. Perret.

BULLETIN

Travaux français. — M. le chanoine MAISONNEUVE, professeur de théologie à l'Institut Catholique de Toulouse, a publié dans le numéro de la *Revue du Clergé Français* du 1er décembre dernier, l'article suivant que nous avons été gracieusement autorisés à reproduire et qu'on nous sera reconnaissant de donner ici en entier.

« C'est une tradition de l'Institut catholique de Toulouse, imitée de l'usage anglais et américain des *lectures,* d'inviter de temps à autre un savant, étranger au personnel de l'Institut, à se faire entendre sur le sujet le plus ordinaire de ses études.

Ainsi, en ces dernières années, parmi les hommes les plus en vue qui sont venus parler devant nous, il conviendrait de citer des économistes comme M. Georges Blondel, des publicistes comme le R. P. Bremont ou M. Doumic, des maîtres comme M. Brunetière. Cette année le plaisir et le profit nous a été donné d'entendre le R. P. Lagrange, dans six conférences que le Général de l'Ordre des Frères Prêcheurs avait bien voulu l'autoriser et l'encourager même à nous donner (1).

La valeur exceptionnelle, le talent et la notoriété du savant directeur de la *Revue biblique* avaient groupé autour de sa chaire un intelligent auditoire où l'on remarquait, mêlées à de nombreux ecclésiastiques réguliers et séculiers et à des hommes du monde, des dames dont on avait dû à regret limiter le nombre, bien qu'on admirât un zèle qui évoquait le souvenir des Paule, des Marcelle et des Eustochium autour de saint Jérôme.

Nous voudrions donner un bref aperçu des questions abordées devant cet auditoire, et de la manière dont elles furent résolues, nous efforçant de résumer en quelques lignes les remarquables leçons que nous avons entendues.

1re CONFÉRENCE. — *Le dogme ecclésiastique et la critique biblique.*

La critique peut et doit s'appliquer à l'exégèse : il ne faut pas s'étonner ou s'inquiéter si elle agite des questions nouvelles, les traite par des méthodes nouvelles, y répond par des solutions nouvelles. Mais l'exégèse n'est pas autonome : une *hypercritique* qui ne ferait dépendre ses affirmations que de ses propres recherches manquerait au premier devoir qui lui est imposé : la soumission à l'Église. On ne peut avoir la prétention de traiter un livre qui contient des vérités de foi comme un livre purement humain. D'autre part quel est le chrétien qui pourrait craindre qu'une critique rationnelle soit jamais un danger pour la foi ? Il est légitime et nécessaire d'appliquer à la Bible la critique textuelle (qui reproduit et fixe les textes primitifs), la critique littéraire (qui détermine le genre de l'ouvrage : poétique, historique, moral et les sources orales et écrites où les auteurs ont puisé), la critique réelle (qui dégage les affirmations et les faits certains et démontre la véracité et la science acquise des témoins). Dès l'origine l'Église a imposé comme un fait l'autorité des Livres saints, mais ce n'est point sur eux que repose en dernière analyse la vérité du christianisme. Il n'est pas

(1) Ces conférences paraîtront prochainement en un volume in-12 à la libraire Lecoffre sous le titre de : *La méthode historique dans l'étude de l'Ancien Testament.*

d'esclavage plus lourd que celui de la lettre quand il s'agit de vérité religieuse. L'Église a sauvé le bon sens et garanti la liberté des âmes en déclarant que la Bible n'est pas la règle de notre croyance. Aussi bien c'est une loi historique qu'on ne peut isoler une œuvre de son milieu et l'Église est le milieu concret et vivant où a paru et s'est développée l'Écriture. On ne peut comprendre, on ne doit interpréter la Bible, que par la doctrine et sous la direction de la société à la fois divine et humaine dont elle exprime les convictions. Il est donc essentiel de ne s'écarter jamais du dogme en se rappelant que tous les dogmes ne sont pas dans l'Écriture et qu'ils laissent subsister, à côté d'eux, une foule de problèmes délicats et complexes que l'exégète a le droit d'aborder dans un esprit de soumission et de liberté.

2e Conférence. — *Développement religieux de l'Ancien Testament.*

Le développement religieux est un fait qui s'applique même à la Révélation évangélique. Certes le christianisme, avec ses dogmes de l'Incarnation, de l'Eucharistie, de la grâce et de la gloire, est la religion définitive puisqu'on ne peut concevoir une union plus haute, plus intime et meilleure de la créature et du Créateur. Sous la forme primitive et tel qu'il était connu par les apôtres, le dogme possédait toute sa valeur religieuse, mais saint Pierre qui croyait à la Trinité aurait-il affirmé les trois hypostases en lesquelles subsiste la nature divine, dans les mêmes termes que les Pères de Nicée? Évidemment la connaissance logique, ontologique, historique, s'est accrue au cours des siècles. Les points de vue exégétique et théologique diffèrent absolument. L'exégète étudie la vérité dans son germe, dans les premières expériences religieuses qui la contiennent; le théologien la contemple après son évolution dans un état constitué et définitif. La méthode historique, essentielle au premier, l'aide à saisir les premiers indices, les ébauches, qui deviennent par le travail des générations chrétiennes les formules et les réalités déterminées et précises. Les scolastiques auraient dit qu'un être *in fieri* est à la fois identique et distinct du même être *facto esse*. La révélation de l'Ancien Testament n'évolue pas seulement dans ses éléments accidentels, mais d'une manière essentielle. Le dogme juif s'impose à nous comme un germe, jamais comme une limite. Il y a très peu de textes de l'ancienne Loi que l'Église ait interprétés. Le Christ serait venu en vain si la Révélation judaïque pouvait suffire. Il est nécessaire de préférer, mais il est juste de comparer la religion des Juifs à celle des Sémites. La conception même de Dieu a varié, non en ce sens que le Dieu d'Abraham, de Moïse, de David et d'Isaïe ne soit pas le même, mais parce que l'idée divine s'est compliquée d'attributs. Le monothéisme d'Israël n'est pas une invention des Prophètes, mais leur morale étant plus pure que celle des Patriarches, ils ont enrichi le concept moral du vrai Dieu, ils ont mis de plus en plus en lumière son influence surnaturelle sur les hommes. Pourquoi donc serait-il interdit de classer les documents d'après l'évolution historique, d'y chercher et d'y découvrir les reflets des préoccupations doctrinales et des idées générales qui ont laissé en eux leur empreinte? Ne peut-on signaler l'esprit nouveau qui anime certaine loi du Deutéronome et qui exprime l'état d'âme des contemporains de Josias? Est-il invraisemblable qu'au temps de la captivité les Israélites aient exhalé leurs plaintes et leurs espérances en des psaumes qu'on a le droit de leur attribuer? Il n'y a rien en ces conclusions qui ne soit conforme à l'action providentielle exercée par Iahvé sur le peuple qu'il avait choisi pour manifester au monde ses desseins.

3e Conférence. — *L'Inspiration et la critique.*

Il est certain, il est de foi que tous les livres de l'Écriture sainte sont inspirés.

L'Inspiration est un don gratuit et précieux, une grâce qui est une motion de la volonté, une lumière de l'intelligence, une assistance pour l'écrivain, un secours antécédent et non conséquent qui s'étend aux mots eux-mêmes dont il s'est servi. Elle garantit l'enseignement surnaturel, mais à son tour elle est une *donnée* que nous recevons du magistère souverain de l'Église. Nous seuls avons reçu des livres sacrés parce que nous seuls possédons la vraie religion. Cependant la Bible n'est pas descendue du ciel toute faite. Les vérités divines s'expriment en paroles humaines, et si elles sont incomparables, elles peuvent avoir pour enveloppe des institutions, des narrations empruntées aux traditions et aux documents des autres peuples; car inspiration n'est pas synonyme de révélation. Il serait possible que l'on rencontrât chez les Babyloniens, par exemple, des récits que nous lisons dans la Bible et qui s'imprègnent chez les Juifs d'un sens très supérieur et absolument religieux. De même le *sujet* qui reçoit l'inspiration peut être inconnu, ou faussement désigné par une tradition insuffisamment informée. Ainsi le livre de la Sagesse ne peut être de Salomon, puisqu'il est écrit en grec; et certains hébraïsants estiment que ce roi ne peut être le Qoheleth de l'Ecclésiaste. C'était une coutume très répandue que de prêter à un personnage célèbre l'ouvrage qui s'abritait sous l'autorité de son nom. Parfois un groupe d'écrivains a pu collaborer à la même œuvre. De quel droit songerions-nous à limiter ou à déterminer arbitrairement la manière dont il a plu à Dieu de parler aux hommes? Le but de l'inspiration est essentiellement de conserver l'ordre et l'histoire de la Révélation divine. Souvent, au lieu d'enseigner directement, Dieu encourage, console, apaise; toujours il proportionne l'objet et la forme de ses révélations aux âmes qui doivent la recevoir. Ainsi le livre des Proverbes renfermera parfois des règles de sagesse pratique très inférieures au discours sur la Montagne et il sera permis de dire, en un certain sens, que l'Imitation de Jésus-Christ est plus profitable à l'âme que tout le Lévitique. L'inspiration s'accommode encore aux conditions des genres littéraires, aux métaphores, aux formules, aux récits, que contiennent les Psaumes, l'Ecclésiastique, les livres de Job ou de Tobie. Dieu se révèle, non par le raisonnement mais par l'autorité, non par voie logique, mais par persuasion et insinuation, non suivant ce qu'il est en lui-même et pense de lui-même, mais d'après ce que nos intelligences peuvent recevoir et comprendre de lui. Cela n'est jamais faux, puisque c'est la parole de Dieu : c'est toujours incomplet et imparfait, puisque cette parole est traduite en langage humain. C'est pour cela que Notre-Seigneur Jésus-Christ a souvent tiré d'un texte biblique des enseignements que personne n'y discernait avant lui et qu'il a mis en lumière, en précisant et en fécondant le texte grâce aux idées nouvelles dont il l'éclairait.

4e Conférence. — *La Bible et la science.*

La Bible n'est pas un livre scientifique; pour y trouver une conception du monde et une philosophie, il a fallu recourir au sens allégorique dont abusèrent si étrangement les commentateurs rabbiniques. Les gnostiques et, parfois, certains Pères de l'Église s'y complurent avec excès, jusqu'à la réaction bienfaisante de l'école d'Antioche. On s'accorde aujourd'hui à donner au sens littéral, en cette matière, une autorité, non seulement prépondérante, mais exclusive. Saint Jérôme est, à cet égard, un précurseur et un modèle; il a corrigé, par la gravité occidentale, l'ingénieuse imagination des Orientaux. Il faudra, certes, accorder toute sa valeur à la tradition patristique, mais on sait que son témoignage est soumis à des règles : il faut qu'elle soit universelle et qu'elle affirme ses assertions religieuses non comme des opinions mais comme des propositions certaines. Car il n'est pas rare qu'une *opinion* reçue de

tous soit reconnue fausse. Devons-nous reprocher aux exégètes d'avoir repoussé les découvertes scientifiques? Tout au rebours, ils mériteraient plutôt le reproche d'avoir trop facilement adopté les théories des savants, de s'être trop aisément adaptés au mouvement scientifique de leur époque. De là des systèmes successifs sur les six jours, le déluge, la chronologie biblique; des explications, des concessions, des conciliations. L'épisode lamentable de Galilée, bien qu'il soit devenu banal et très inélégant d'y faire allusion, montre dans un grossissement favorable les risques et les périls de ce concordisme entre la « science » et la foi, de cet accord mobile et intermittent comme les théories scientifiques elles-mêmes, et dont la recherche fut un péril pour l'apologétique. La méthode historique est plus compréhensive et judicieuse. Elle ne démontre pas que Moïse a devancé Leverrier, Cuvier ou Ampère, et ne remporte pas si aisément des *triomphes* sur l'incrédulité, mais elle estime que la Bible n'étant chargée d'enseigner aux hommes ni l'astronomie, ni la physique, ni la géologie, les auteurs sacrés ont parlé suivant les apparences. De même que la doctrine spirituelle de saint François de Sales est indépendante des comparaisons qu'il emprunte gracieusement à la nature, la vérité religieuse est en dehors et au-dessus de la cosmogonie biblique. Il n'y a pas erreur parce qu'il n'y a pas enseignement, en ces matières. L'avantage de ce système est de pouvoir s'en tenir au sens obvie du texte et de n'avoir jamais à retoucher ou à rétracter des explications scientifiques qu'on s'est prudemment abstenu de donner.

5e Conférence. — *L'histoire primitive et la Genèse.*

A proprement parler, les premiers chapitres de la Genèse renferment-ils une histoire? Oui, en ce sens qu'ils contiennent la suite des faits nécessaires au salut. Non, si l'on entend par ce mot une connaissance savante, appuyée sur une exacte chronologie et une fidèle topographie, une évaluation précise de la portée des documents employés. L'histoire savante est sœur de l'écriture, et il est clair qu'il n'y eut d'abord que des traditions orales. Dieu veut que les écrivains sacrés gardent le souvenir de tout ce qui est nécessaire pour noter les étapes de l'évolution religieuse. Mais ces souvenirs sont parfois enveloppés en des formes qui tiennent du symbole ou de la poésie. Sont-ce des mythes? Nous repousserons le mot s'il désigne l'histoire des dieux, les transformations diverses des forces cosmiques en personnages humains et en puissances surnaturelles, avec les immoralités et les monstruosités qui sont le fond même de cette histoire : mais de nombreuses ressemblances de forme existent et doivent exister entre les mythes et les récits primitifs. La Bible renferme des réalités plus que des faits historiques. (Le conférencier applique ces principes à divers personnages dont les noms ont parfois désigné des tribus, des villes, des objets, à l'épisode de la femme de Loth changée en statue de sel, à des faits que l'on ne peut dater ou situer et qui sont des jalons pour indiquer la route suivie par l'humanité.) En ce qui concerne la déchéance religieuse, il faut nettement affirmer la révélation du péché originel impliquant l'unité de l'espèce humaine, bien que le récit biblique soit obscur et incomplet en plusieurs de ses détails.

6e Conférence. — *Le code d'Hammourabi et la législation d'Israel.*

Les fouilles de Suse nous ont révélé un code babylonien gravé sur la pierre, contenant entre un prologue et un épilogue 280 articles. Il est l'œuvre d'un roi chaldéen qui régna mille ans environ avant Moïse. Le R. P. Scheil, l'éminent épigraphiste, a déchiffré ce monument dont la lecture nous réservait des surprises. Et d'abord, beaucoup de prescriptions légales sur les personnes, les biens, les con-

trats, les délits et les crimes, font songer au code civil et pénal des Hébreux; seulement, en maintes rencontres elles témoignent d'une civilisation plus avancée et plus parfaite. Faudrait-il trouver en cette comparaison un motif de trouble ou de scandale? Tout au plus indique-t-elle que les contemporains d'Hammourabi, qui étaient passés de ce que nous appellerions le régime féodal à l'état centralisateur, appartenaient à une nation, sinon vieillie, du moins déjà formée, tandis que les contemporains de Moïse faisaient partie d'un peuple jeune. Évidemment, il y a des lois divines dans l'Exode et les autres livres du Pentateuque; certainement il y a aussi des lois purement humaines et très imparfaites; très probablement enfin, il y a des lois de date beaucoup plus récente et qui ont été ajoutées, au cours des siècles, au *livre de l'alliance*. Moïse est-il l'auteur de tout le Pentateuque? Esdras a-t-il composé après coup cette législation qui ne convenait qu'à un peuple ardent, vivant au grand air? Les deux réponses alternatives et contradictoires sont trop absolues. C'est l'esprit de Moïse, c'est la loi de Moïse qui furent l'inspiration et le germe; l'œuvre est bien la sienne mais avec combien de retouches, de remaniements, d'additions et de perfectionnements!

Tout cela est nouveau. Moins nouveau qu'on ne croit peut-être et, en tout cas, certifié par les faits nouveaux dont il faut tenir compte. Certains chrétiens inquiets s'écrient : « Où allons-nous et où nous mène-t-on? » Les exégètes peuvent répondre : « Nous restons chez nous. » C'est dire qu'ils ont entrepris de sérieuses recherches suscitées par le débat parfois très aigu soulevé un peu partout, mais ils veulent demeurer fidèles à la méthode historique, la seule qui convienne à l'étude de la Bible puisqu'elle contient l'histoire de la Religion, en proclamant hautement et fermement comme l'Église et avec le Pape que l'Écriture Sainte est inspirée et qu'elle ne contient pas d'erreur. »

L'auteur du compte rendu détaillé qu'on vient de lire, conclut ainsi :

« Je ne me dissimule pas les imperfections de ce résumé, l'insuffisance de ces notes hâtives pour circonscrire nettement les sujets traités et formuler les conclusions. Du moins aurai-je fait entrevoir l'intérêt, l'importance, l'opportunité de ces conférences. On pourrait sur plus d'un point désirer des éclaircissements, proposer des doutes, signaler des difficultés, contester des applications spéciales. Il sera permis d'essayer et d'adopter d'autres interprétations de tel verset ou de tel fait biblique, différentes de celles que le R. P. Lagrange a cru devoir adopter. Certains feront peut-être des réserves au sujet des principes eux-mêmes... Pour notre compte, la méthode historique, en ses grandes lignes, nous paraît essentielle, mais elle est d'un maniement difficile et tres délicat; elle n'est pas à la portée de tous les esprits. Car elle exige comme condition préalable une érudition ample et riche, la connaissance des idiomes, de l'archéologie et de l'épigraphie de l'Orient, d'autre part la théologie est indispensable à l'exégète pour diriger et contrôler les hypothèses. Enfin et surtout, l'exégète devra être doué de pénétration, de prudence, de mesure et de clarté. Si vous ajoutez à ces qualités un esprit très délié, une langue sobre, égayée parfois de douce ironie, un style fluide qui enveloppe les idées et les choses et les suit en tous leurs contours et leurs détours, une élégance simple et une force de pensée voilée sous la réserve modeste des expressions, enfin, et surtout, une âme profondément religieuse dont l'unique but est de rendre la foi plus éclairée, plus profonde et plus docile, vous aurez le portrait du R. P. Lagrange.

Son auditoire l'a suivi avec un intérêt sensible. Mgr l'archevêque de Toulouse a

tenu à donner au R. P. Lagrange et à son Ordre une marque délicate de bienveillance, en venant assister à l'avant-dernière leçon. Et en clôturant la dernière par quelques paroles éloquentes et discrètement émues, l'éminent recteur de l'Institut catholique a rendu hommage au directeur de l'École Biblique de Jérusalem, a rappelé ses titres à l'estime et à l'admiration du monde religieux et du monde savant, a loué ses émules et ses disciples dont les travaux attirent et méritent déjà l'attention; il a déploré avec tristesse l'injustice d'une démocratie imprévoyante qui voudrait priver un pays catholique de maîtres dont la présence, la science et l'enseignement augmentent le trésor intellectuel et moral de la patrie. »

Dans son nouveau volume, *Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français*, le R. P. Fontaine maintient contre le P. Rose sa position relativement à la filiation naturelle du Messie : « Relativement à la filiation adoptive des textes messianiques, je demande tout d'abord comment on la concilie avec les déclarations de saint Paul, dans l'épître aux Hébreux. On rencontre au premier chapitre de cette épître plusieurs de ces textes messianiques où l'apôtre a lu la filiation naturelle; il les cite tous comme autant de preuves de la divinité du messie, de sa consubstantialité avec le Père. C'est le Saint-Esprit interprétant par la plume de l'Apôtre sa propre pensée et affirmant qu'il a entendu parler dans les Psaumes et le Livre des Rois, par exemple, de la filiation naturelle, de la divinité propre du futur Rédempteur. Comment révoquer en doute cette exégèse apostolique ou plutôt divine? Si l'on se bornait à nous dire que les Juifs n'ont pas saisi le sens de ces textes, ou que le roi prophète, le rédacteur inspiré, n'en a pas lui-même vu toute la portée, il y aurait peut-être là matière à discussion et à distinction. Mais qu'on l'entende bien, c'est du sens propre des textes messianiques eux-mêmes qu'il est question. Cette objection contre la nouvelle exégèse n'a point été résolue; on s'est même bien gardé d'y faire la moindre allusion. » (Préface, p. XIV.) Il était pourtant bien facile de donner un petit coup d'épingle dans ce gros argument. La preuve de l'épître aux Hébreux ne vaut qu'au sens spirituel, comme le constate le P. Cornély, auteur classique (1). Le R. P. Fontaine pourra nommer le sens spirituel le sens propre, quoique fort improprement (2). En tout cas il lui était facile de s'apercevoir que le P. Rose s'attachait au sens littéral. Pourquoi n'a-t-il pas fait les distinctions dont il paraît maintenant soupçonner l'existence?

Bien peu de biblistes ont autant dépensé d'activité persévérante et d'esprit vraiment scientifique pour éclaircir l'histoire de la Vulgate que le regretté Sam. Berger. C'est à un chapitre — combien ardu et négligé! — de cette histoire qu'est consacré le dernier mémoire de l'illustre savant (3); une main amie et discrète semble avoir pris soin de l'arracher à l'oubli. L'intérêt considérable des préfaces, sommaires, appendices de toute nature dans les divers monuments qui nous ont conservé le texte biblique latin, ne saurait échapper à personne. Nous remontons par leur moyen à des

(1) *Introduction*, p. 538 : « Ut ex Dei ad Davidem verbis (2 Reg. 7, 14) Christi divinitatem demonstremus, necessario S. Pauli auctoritate (Hebr. 1, 5) indigemus, qui ea de Christo intelligenda esse certos nos reddit. »

(2) Le sens littéral est le sens propre des textes, le sens spirituel n'est que médiat, par les choses. Consulter les manuels.

(3) *Les préfaces jointes aux liv. de la Bible dans les MSS. de la Vulgate.* Mém. posthume, extrait des Mem... Acad. Inscr. et B.-L., 1re sér., t. XI, 2e part.; in-4°, 78pp.; Paris, Klincksieck, 1902.

époques antérieures au manuscrit, voire même à la Vulgate; cela doit servir aussi au « groupement, si nécessaire, des manuscrits, à l'intention de rechercher la filiation et la lointaine origine des textes » (p. 4); enfin plus d'une de ces pièces se trouve être « un des plus anciens monuments de la littérature chrétienne latine » (p. 5). Mais avant d'utiliser ces ressources il importait de les inventorier et de les classer scientifiquement. C'est à quoi M. S. Berger a consacré le labeur effrayant exigé par le dépouillement de 1.200 Mss. disséminés dans toutes les bibliothèques et il est touchant de l'entendre dire qu'une longue maladie lui a créé les loisirs nécessaires à la mise en ordre de ce premier catalogue qui compte déjà 324 numéros. L'histoire de ces préfaces est esquissée avec la précision et la rigueur de critique familières au courageux chercheur. On voit cette littérature, inaugurée avant S. Jérôme, recevoir l'empreinte de ce puissant génie, s'épanouir ensuite et sous le couvert de son nom en une floraison vigoureuse et de valeur fort diverse, jusqu'au jour où, par l'autorité de Sixte V, la « Bible sans préfaces, sans notes et sans variantes est devenue un code » (p. 32). Si le noble exemple laissé par Sam. Berger suscitait quelques imitateurs dans la voie qu'il a si magistralement frayée, on pourrait envisager enfin avec quelque confiance le projet si désirable « d'écrire une histoire de la Vulgate » (p. 1).

Recueil d'archéologie orientale de M. Clermont-Ganneau, t. V, 12e-13e livraisons, octobre 1902. — Sommaire : § 35 : *Fiches et notules :* Ἔρως = ארוס. — Ἰαείβας = יהיבא — Ἰεείβας? — עבידוהי et Emmanuel. — Un thiase palmyrénien. — La dédicace à Chaî'al-Qaum — הא אלן. — Inscription en mosaïque du Mont des Oliviers. — Le Monastère de Mélanie. — Le sanctuaire de l'Apparition de l'Ange. — Le caroubier des Dix. — Djebel-el-Khamar. — Le Palmier de la Vierge. — L' « Idole de Jalousie », Qinian, Tammoûz et Adonis. — Οἱ κοπιῶντες. — Carandènos. — § 36 : Le prétendu BATR éthiopien et la livre d'or. — § 37 : Le CENTENARIUM dans le Talmud. — § 38 : Le lac de Catorie. — § 39 : *Fiches et notules :* Le dieu Sadykos, père de Sidon. — T. V, livraisons 14-17. — Sommaire : § 39 : *Fiches et notules* (suite) : Chartimas, patrie de Didon. — *Bené Marzeha.* — Confréries religieuses carthaginoises. — La Cène. — La fête phénicienne du Marzeah. — *Barad* ou *Deber.* — § 40 : Inscriptions grecques de Sidon et environs. — § 41 : Les inscriptions phéniciennes du temple d'Echmoun à Sidon. — § 42 : Où était l'embouchure du Jourdain à l'époque de Josué (pl. VI).

Langue anglaise. — Avec ce quatrième et dernier volume s'achève la publication du *Dictionary of the Bible* d'Hastings et Selbie. Il faut renoncer à donner une idée même approximative de toutes les solutions proposées à tant de problèmes captivants; aussi bien nous contenterons-nous de signaler les quelques articles qui nous ont le plus intéressé. La question du Prétoire nous paraît avoir été traitée cavalièrement par M. Purves. L'auteur se range à l'opinion de Meyer, Winer, Schürer, Edersheim, soutenue récemment encore par Kreyenbühl dans la *Zeitsch. für die Neut. Wissenschaft.* Appuyés sur les renseignements de Philon et de Josèphe, ces critiques, abandonnant les données traditionnelles, mettraient le Prétoire de Pilate dans le palais d'Hérode, à la partie septentrionale de la Ville Haute. Le déplacement peut être fort légitime, mais on aurait voulu que M. Purves en donnât des preuves plus étendues et mentionnât par exemple cette antique église de la « Sagesse » dédiée au Christ souffrant tout près du Mékhemet actuel. Bien rapide aussi l'étude de M. Adeney sur les Presbytres du N. T.

L'auteur reconnaît leur organisation corporative mais ne croit pas qu'aux origines il fussent établis partout. On leur reconnaît le droit de diriger les églises, mais comme l'on s'est peu soucié des données de l'ép. de S. Jacques, on a oublié de parler de leur rôle liturgique. Autre lacune : l'identité des Presbytres et des Episcopes n'a pas été assez relevée; l'on s'est privé, par le fait même, de certains renseignements supplémentaires sur le corps presbytéral. De l'étude de M. Porter sur l'Apocalypse citons seulement les conclusions. Les but de ce livre est de prophétiser le jugement prochain; Dieu viendra qui séparera les bons chrétiens d'avec les mauvais et qui détruira le pouvoir du diable, cette Rome tyrannique qui incarne l'esprit de Satan. Que les martyrs et les persécutés prennent patience, ils régneront bientôt avec le Christ! Mais l'auteur de cette Apocalypse? — L'auteur est à peu près certain qu'il n'est pas le même que celui qui a écrit le quatrième évangile et la première épître de Jean. Ces deux ou trois livres ont bien des idées communes, des mots identiques, mais là s'arrêtent les rapprochements. Bousset pense que l'Évangile Johannique et l'Apocalypse sont l'œuvre d'un disciple plus ou moins éloigné de Jean l'Asiate, c'est-à-dire pour cet auteur, du presbytre Jean. Porter, après Zahn dont il adopte le système, tient que Jean l'Apôtre et Jean l'Asiate sont un seul et même personnage, mais il ne pense pas que l'Apocalypse soit l'œuvre de l'Apôtre : l'Apocalyptiste, en effet, ne se réclame pas de sa propre autorité, il s'efface devant le seul vrai auteur du livre, devant le Christ; il ne proclame de lui-même qu'une seule chose : c'est qu'il est un prophète véridique. Une hypothèse reste possible : l'Apocalypse serait l'œuvre d'un auteur anonyme qui aurait mis son travail sous le nom d'un apôtre, à l'époque de Domitien. — M. Rothstein, tout en admettant que quelques chants anciens aient pu être introduits dans le Cantique des Cantiques, le regarde comme l'œuvre d'un seul et unique auteur qui introduisit partout dans ce chant l'action et le mouvement d'un drame. Le cantique est un chant d'amour, un épithalame, mais le poète voulait-il célébrer l'amour de deux époux déjà unis par les liens du mariage? son intention n'était-elle pas plutôt d'exalter la fidélité et l'amour de deux fiancés qu'il conviait ainsi à une union plus intime? — « Question crucifiante » que l'auteur résout en adoptant enfin la seconde alternative. — On lira avec intérêt l'étude sur les synagogues de M. Bacher toujours si compétent en ce qui regarde la littérature rabbinique et celle de M. White sur la Vulgate où l'on ne fait aucune difficulté de reconnaître toute la valeur de l'œuvre colossale du grand solitaire de Bethléem. — Nous renvoyons à l'article de M. Masson sur le pouvoir des clefs tous ceux qui chez nous douteraient encore des services si précieux que peut rendre à la théologie catholique une étude impartiale des textes, même si elle est l'œuvre d'un exégète protestant. — Quant à l'étude sur les textes du N. T., il nous suffit de dire qu'elle est signée par M. Nestle. Çà et là quelques lacunes de détail qui ne peuvent enlever à une œuvre aussi importante sa valeur capitale, ainsi la question si grave du Saint-Sépulcre est à peine mentionnée à la fin d'un article de M. Nicoll sur les Tombeaux. Le quatrième volume est aussi sobre d'illustrations que les précédents.

Fr. P. Magnien.

Dans le numéro d'octobre de l'*Expositor*, se trouve un remarquable article de M. Swete sur Matth. **28**, 16-20.

C'est la reproduction d'une conférence donnée par lui en juillet à une réunion de la *Cambridge Clergy Training School*. M. Swete ne dit que peu de mots des divergences entre la tradition qu'a suivie le premier évangile et celle que représente le troisième,

au sujet des événements arrivés entre la Résurrection et la Pentecôte; ce n'est pas l'objet de son article. Son dessein a été de donner un commentaire approfondi, à la fois scientifique et descriptif, de la finale de saint Matthieu et de la scène qu'elle rapporte. Il l'a fait de main de maître.

En ce qui concerne le v. 19, M. Swete incline fortement à considérer les mots : εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός, κτλ. comme les propres termes employés par Notre-Seigneur. Il n'a aucune sympathie pour la théorie, aujourd'hui très en faveur, d'après laquelle l'évangéliste aurait simplement pris la formule baptismale en usage autour de lui et l'aurait mise dans la bouche du Sauveur. Il ne paraît pas cependant voir dans les paroles de Jésus la désignation d'une formule à prononcer; il estime en effet que la meilleure explication du baptême au nom de Jésus-Christ ou du Seigneur Jésus, dont il est question dans les Actes, est dans le fait que ces paroles « were not at first regarded in the light of a prescribed formula ». D'après lui, Notre-Seigneur aurait profité de la circonstance solennelle dans laquelle il parlait, pour condenser ses enseignements antérieurs au sujet de Dieu en une synthèse aussi courte que possible, et la mettre pour toujours en connexion avec le sacrement de l'initiation à la fraternité chrétienne. Mais on pourrait faire deux objections à M. Swete : 1° si telle a été l'intention de Jésus, comment se fait-il que saint Paul, qui a de si beaux aperçus théologiques sur le baptême (Rom. **6**, 3,4; I Cor. **1**, 13 ss; **12**, 13; Gal. **3**, 27; Eph. **4**, 5; Col. **2**, 12) ne fasse pas une seule allusion à cette connexion avec la doctrine trinitaire? 2° comment concevoir la fixation, pour jamais, de cette connexion, autrement que par l'institution d'une formule à employer en donnant le baptême?

Dans la même revue, au numéro de décembre, signalons un article de M. David Smith sur l'emploi des proverbes populaires par Notre-Seigneur (*Our Lord's use of common proverbs*). Tout n'y est pas également acceptable. Par exemple, on ne voit qu'une relation bien lointaine et bien vague entre cette parole de Notre-Seigneur : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière, est impropre au royaume de Dieu », et ce proverbe romain : *arator nisi incurvus praevaricatur*. Mais il y a de bonnes choses dans cet article. Telle est l'explication de la phrase : « Encore quatre mois et la moisson vient » (Joan. **4**, 35). C'est bien à tort, pense M. Smith, qu'on a cherché à puiser dans ces mots une donnée chronologique. Le Sauveur cite un proverbe populaire dont le sens était celui-ci : les résultats de ce qu'on fait ne se produisent que lentement, il ne faut pas être trop pressé de les voir arriver, il faut savoir les attendre patiemment. C'était à la suite de l'entretien avec la Samaritaine. Sur l'appel de cette femme, émerveillée des paroles de Jésus, beaucoup de ses concitoyens étaient accourus auprès de lui. A la vue d'un résultat si considérable et si rapide en même temps de ce qu'il avait dit, Notre-Seigneur fait à ses disciples cette réflexion : « N'avez-vous pas coutume de dire (οὐχ ὑμεῖς λέγετε...;) : Encore quatre mois et la moisson vient? Eh bien! je vous dis : Levez les yeux et considérez les campagnes; elles sont déjà blondes et prêtes à la moisson! » Les mots οὐχ ὑμεῖς λέγετε...; équivalent à ceci : « N'avez-vous pas un λόγος, un proverbe, qui dit :..... ? ».

M. David Smith paraît bien être aussi dans le vrai, en ce qu'il dit au sujet de la demande adressée à Jésus : « Seigneur, permettez-moi d'aller d'abord ensevelir mon père », et de la réponse du Sauveur : « Laisse les morts ensevelir leurs morts » (Matth. **8**, 21, 22; Luc, **9**, 59, 60). Il croit, avec raison, impossible d'admettre que le père de celui avec lequel parle Notre-Seigneur fût mourant ou tout récemment décédé. Jésus n'aurait pas répondu par un refus, surtout d'un tel ton, à une demande qui eût été si légitime de la part d'un fils. Saint Cyrille d'Alexandrie avait interprété l'épisode

dont il s'agit, en ce sens que le père du jeune homme était âgé, et que celui-ci demandait à demeurer auprès de lui jusqu'à ses derniers jours, promettant de venir sitôt que le vieillard serait dans le tombeau. Cette opinion, que quelques exégètes ont acceptée, semble plus près de la vérité. Mais M. Smith pense que le problème peut se résoudre encore plus simplement. Il croit que la phrase prononcée par le jeune homme n'est autre chose qu'une locution populaire usitée pour signifier un délai indéterminé, et il rapporte une anecdote tendant à montrer qu'une pareille manière de s'exprimer existe encore dans l'Orient actuel. La réponse de Notre-Seigneur n'aurait, dans cette hypothèse, rien de surprenant; elle renfermerait seulement une leçon digne et ferme. Les mots : « Laisse les morts ensevelir leurs morts », voudraient dire : « Laisse ceux qui sont morts (au sens spirituel du mot), recourir à de pareilles échappatoires ». Comme on le voit, l'idée, souvent émise, d'après laquelle, dans la réplique de Jésus, le mot *mort* est pris la première fois au sens mystique, la seconde fois au sens physique, s'allie très bien avec la manière dont M. David Smith entend la parole du jeune homme.

Dans l'*Expository Times* de décembre, M. Mac Fadyen, de Toronto, donne une note intéressante sur I R. **17**, 17-24. C'est le passage où est racontée la résurrection d'un enfant par Élie. Le v. 21 est ordinairement interprété en ce sens qu'Élie *s'étendit* sur l'enfant. L'hitpael de מדד, employé ici, ne se rencontre nulle part ailleurs dans l'A. T.; mais il est clair que sa signification littérale doit être : se mesurer; d'où l'on peut conclure assez naturellement à une signification dérivée : s'étendre, surtout en s'appliquant le long d'une chose comme si l'on se mesurait (1). Cette interprétation adoptée pour le cas présent, une correspondance presque complète semble exister entre le procédé pris par Élie et celui qui est décrit en II R. **4**, 34, avec des détails circonstanciés, comme ayant été suivi par Élisée en semblable occurrence. Toutefois, la version des LXX n'a pas compris la chose ainsi : elle a traduit par ἐνεφύσησε. Cette traduction ne s'explique point par une lecture différente de l'original, car elle ne répond à aucun mot hébreu ayant une ressemblance graphique ou phonétique avec יתמדד, M. Mac Fadyen reprend donc une conjecture qui avait déjà été faite par Klostermann, mais qui avait eu peu d'écho. Il faudrait voir dans יתמדד une altération de יתגדד (*il se coupa, il se fit des incisions*). L'usage des incisions religieuses en signe de deuil était encore en vigueur chez les Hébreux à l'époque de Jérémie (Jér. **16**, 6 et **41**, 5) (2). M. Mac Fadyen croit, comme Klostermann, ladite altération intentionnelle. Elle aurait été opérée pour faire disparaître de l'histoire d'Élie un acte en opposition avec la loi deutéronomique portée plus tard contre la pratique dont il s'agit (Deut. **14**, 1). La traduction des Septante : ἐνεφύσησε, serait aussi une modification calculée du sens original, faite dans le même but, mais d'une manière indépendante. Le choix de יתמדד aurait été probablement inspiré par la considération de l'épisode parallèle concernant Élisée (II R. **4**, 34); tandis que le choix de ἐνεφύσησε pourrait avoir été dicté par le souvenir de Gen. **2**, 7 : ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς. Il faut reconnaître que le grec ne peut guère être attribué qu'à un calcul. Quant à la leçon massorétique, elle pourrait si facilement s'expliquer par un simple accident, qu'il est permis d'hésiter

(1) La Vulgate fait ici une sorte de glose combinant les deux sens : *et expandit se atque mensus est.*

(2) M. Mac Fadyen attire, à propos, l'attention sur Os. **7**, 14, où la traduction grecque κατετέμνοντο fait voir avec certitude à peu près qu'il faut corriger *tigôrârû* en *itgôdâdû*. Mais ici il ne s'agit plus de pratiques funéraires; il s'agit de supplications concernant un autre objet.

à y voir une altération volontaire. Quoi qu'il en soit, si la correction proposée par Klostermann et Mac Fadyen était admise, il y aurait là, comme le fait remarquer ce dernier, un point de contact curieux entre les pratiques religieuses d'Élie et celles des prêtres de Baal, ses antagonistes, et ce point de contact contribuerait à accentuer encore le contraste essentiel entre la religion du Dieu d'Israël et celle de Baal.

A l'Université de Chicago l'exégèse — celle du N.T. surtout — conserve un caractère « practical » qui se traduit périodiquement dans quelques articles du *Biblical World*. M. Lyman Abbott s'est mis en devoir d'exposer récemment (mars 1901, p. 256 ss.) que les « ethical principles » inculqués par Jésus non seulement sont praticables pour des citoyens de Chicago, mais qu'il n'y en a aucuns autres aussi éminemment pratiques. Ces principes éthiques c'est, par exemple : se faire le serviteur de ses semblables, ne pas amasser des trésors que la rouille peut ronger, d'autres encore. Le premier était appliqué par Jésus « à la vie industrielle et politique dans la Loi ». La notion vraie du *self-service* n'est sauvegardée que dans « le trafic et le commerce ». Nul n'est le serviteur de ses frères au même degré que le « multimillionaire » qui a acquis ses millions en monopolisant des sources minérales ou des chemins de fer qui sont à l'usage d'une infinité d'hommes. Ce que Jésus a condamné c'est la capitalisation stérile, le magot enfoui dans le sol, mais la réalisation d'un « capital actif » est la plus parfaite application de sa doctrine « éthicale ». Et le reste à l'avenant : ce doit être aussi un principe d'éthique « practical » dans le même cercle que d'offrir aux abonnés ces récréatives lectures.

Dans *The Journal of Theological Studies*, oct. 1902, p. 17, se trouve une étude sur Is. **9**, 1-6.

Partant de ce principe que Is. **8**, 23[b] a été altéré, qu'au lieu de *temps antérieur*, *temps futur* il faut lire le *premier roi* en opposition avec le *second*, E. Barnes regarde cette prophétie qui pour lui serait plutôt une vision comme la suite logique du chap. **8** dans le texte actuel au lieu de constituer un appendice ajouté par une main inconnue au retour de la captivité. La conduite d'Hezekias dans II Chron. **30** 18,19 serait la justification d'Is. **8**,23 : le *second* « *roi* » *honorera la Galilée des Nations*. L'exposé de la situation politique de Juda au temps d'Achaz et de son successeur montre, d'après M. B., le bien-fondé de cette interprétation terminée par l'affirmation que Is. **9**, 5 ne saurait convenir à un être purement humain et doit par suite, en dernière analyse, se rapporter au Dieu d'Israël.

Travaux allemands. — Le R. P. V. Zapletal, professeur d'exégèse à l'université de Fribourg (Suisse), a voulu enrichir d'un numéro la littérature déjà si fournie du récit de la création (1). Il faut lui savoir gré de ne pas même s'arrêter à discuter le concordisme ; on comprendrait encore moins l'importance qu'il attache à réfuter le système des visions du R. P. de Hummelauer si on ne savait quelle étrange fortune a trouvée cette fiction parmi les Allemands catholiques. On s'est jeté sur cette échappatoire, sans raison critique ou traditionnelle, et cela est attristant. Le P. Zapletal

(1) *Der Schöpfungsbericht der Genesis* (**1**, 1 — **2**, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt von Fr. V. Zapletal, O. P. 8° de VI-104 pp. Freiburg (Schweiz), 1902.

paraît craindre beaucoup qu'on ne range sa manière de voir dans la catégorie du mythisme adouci ou amélioré. Il a raison, parce que le mythe ne paraît ici qu'absolument en sous-œuvre dans une mesure où le R. P. Hoepfl ne refuserait pas de le reconnaître, mais qui n'est pas sa nature propre. Ce qu'il a de plus nouveau, semble-t-il, c'est d'insister sur le caractère « d'armée » (*ṣaba*) qu'il reconnaît aux astres avec tout le monde et qu'il prête encore aux animaux, aux poissons, aux hommes, quoiqu'ils ne soient alors qu'un couple. Mais outre que ce point est fort douteux et le mot d'armée très impropre pour ces dernières catégories, même dans les idées anciennes, cela est de peu d'importance quant au caractère général du récit. Si on laisse de côté cette question de mots, il faut reconnaître que le travail est solide et parfaitement documenté. L'auteur renonce à une suite historique et reconnaît que les six jours ne sont que le type du sabbat; il est très au courant des derniers travaux sur les cosmogonies antiques. L'ensemble est un notable progrès sur tout ce qui a paru sur ce sujet en allemand parmi les catholiques.

Quoique le R. P. Zapletal soit notre confrère et notre ami, ou plutôt pour cela même, nous ne lui avons pas ménagé les critiques que nous croyions objectives et fondées. Tel n'est pas le caractère de la recension de M. Hoberg qui a toutes les apparences d'un procès de tendances.

Le directeur de la *Litterarische Rundschau* pour l'Allemagne catholique, professeur à l'Université de Fribourg (Bade), fait suivre une brève analyse de l'ouvrage du P. Zapletal des lignes suivantes que nous traduisons de notre mieux :

« Cet essai ne fait pas avancer d'un pas l'explication de l'Hexaméron; Zapletal étant d'avis que le récit biblique de la création se rattache (ou s'appuie sur? *sich anlehne*) aux cosmogonies des Babyloniens, des Égyptiens et des Phéniciens, et de plus étant favorable à la distinction moderne des sources du Pentateuque, la théologie catholique ne tirera aucune utilité de son écrit. Il est remarquable qu'un membre de cet Ordre, dans lequel on laisse la parole à la méthode commentatrice comme au principal représentant de la scolastique (1), suit dans l'explication de l'Hexaméron des théories qui, si elles étaient appliquées au Nouveau Testament, conduiraient à David Strauss. Serait-ce une preuve que la philosophie du moyen âge, prise en elle-même, si haute que fut sa signification pour les contemporains, n'est pas en état de s'opposer avec succès aux erreurs modernes? »

Ces lignes ont un petit air malicieux qui se résout en balourdises. Autant de confusions que de phrases. L'Ordre dominicain se glorifie de posséder la tradition de la philosophie scolastique, mais il n'a jamais pensé que cette philosophie eût tout le secret de la critique historique et littéraire; or c'est sans doute sur ce terrain qu'on doit se placer pour rencontrer les erreurs modernes relatives à la Bible. Cet Ordre a plutôt songé à compléter la défense de l'Église en lui fournissant des travailleurs dans les études orientales, et le nom seul du P. Scheil, sans parler du P. Zapletal lui-même, de la *Revue Biblique* et de l'École de Jérusalem, est une preuve que ce n'a pas été sans succès. Première confusion. Appliquer au Nouveau Testament la distinction des sources et la comparaison avec les mythes des peuples voisins, c'est une seconde confusion, dont M. Hoberg ne jauge peut-être pas l'énormité, mais où le P. Zapletal se gardera bien de tomber. Le rapprochement de l'Hexaméron avec les cosmogonies anciennes est un lieu commun de l'exégèse; toute la question est de savoir quels sont leurs rapports, et c'est ce que le recenseur n'a pas distingué. Enfin la

(1) In welchem der kommentierenden Methode für den Hauptvertreter der Scholastik das Wort geredet wird. Ce n'est pas clair; *für den* pour *als dem?*

théologie catholique pourra, en effet, ne pas faire grand profit du travail du P. Zapletal, parce qu'elle a tiré depuis longtemps du premier chapitre de la Genèse l'enseignement théologique qui y est contenu; mais l'exégèse ne peut plus se dispenser de traiter la question des sources du Pentateuque, et la distinction des sources dans les récits de la création est reconnue, même par le R. P. Méchineau. Ce sont deux confusions dans une seule phrase. Il est vrai que l'analyse soignée du P. Zapletal ne rappelle guère la Genèse de M. Hoberg!

Fr. M. J. Lagrange.

M. Funk, dans la *Theolog. Quartalschrift*, 1903, p. 61 et suivantes, consacre une étude à la question de l'arcane, à propos de celle de Mgr Batiffol dans ses *Études d'histoire*. Le docte professeur de Tübingen rappelle les positions prises par M. Zahn, par M. Anrich, par M. Bonwetsch, aux yeux de qui Tertullien et Origène ne sont pas des témoins de l'existence de la discipline de l'arcane : par suite, cette discipline ne serait pas attestée avant le IVe siècle. Pour M. Kattenbusch, Origène aurait connu l'arcane, qui remonterait ainsi au moins au milieu du IIIe siècle. M. Funk ne paraît pas avoir bien saisi la pensée de Mgr Batiffol, quand il écrit (p. 71) que ce dernier a vu dans Origène un témoignage contraire à l'existence de l'arcane. B. estime qu'Origène atteste l'arcane comme règle catéchétique et liturgique : voyez *Études d'histoire*, p. 27. Il estime qu'Origène n'atteste pas l'arcane considéré comme un secret pareil à celui des Éleusinies, *op. cit.*, p. 17. Il y a là une distinction logique et réelle, plus qu'une nuance, qui a échappé à M. Funk, et les textes origéniens que M. Funk passe en revue (p. 76-79), qui sont pour la plupart visés par B. (p. 27), sont des textes homilétiques, qui ne témoignent que de l'usage catéchétique. De même, les témoignages liturgiques invoqués par M. Funk (p. 79). — Ce que nous disons d'Origène, il faut le dire de Tertullien. M. Funk (p. 84) est d'accord avec B. (p. 26), quand il voit dans Tertullien un témoin de l'existence du catéchuménat à la fin du IIe siècle, institution que saint Justin ne connaissait pas encore cinquante ans plus tôt. Quand B. attribue l'institution à la fin du IIe siècle, c'est qu'il tient compte d'un texte de saint Irénée (p. 18-19), que M. Funk a laissé de côté. Pour l'arcane lui-même *stricto sensu*, Tertullien l'ignore, et M. Zahn avait bien vu que le raisonnement de l'*Apologeticus* est un « *argumentum ex concessis* » : sur ce point Zahn et Batiffol se sont rencontrés sans le savoir pour donner le même sens au même texte. Reste donc l'arcane catéchétique et liturgique, l'arcane *lato sensu*, dont l'existence est attestée sur la fin du IIe siècle; c'est ce que Mgr B. avait proposé. Cette distinction de deux arcanes différents est la clé du problème. M. Funk est en somme d'accord avec Mgr B. pour reconnaître que les Scolastiques du XVIIe et du XVIIIe siècle ont exagéré démesurément la signification de l'arcane, et que cette discipline qui remonte à la fin du IIe siècle n'a rien d'apostolique. La réaction que Mgr B. a voulu promouvoir dans l'enseignement catholique sur ce point, peut s'honorer d'avoir rallié l'éminent professeur de Tübingen.

Voici deux volumes qui ont une origine analogue (1). Ils sont nés de conférences tenues hors de l'enceinte universitaire et représentent un essai de vulgarisation ou

(1) I. *Religionsgeschichtliche Vorträge* von D. Oscar Holtzmann, Prof. an der Universität Giessen, petit 8°, 177 pp. Giessen, Ricker, 1902.

II. *Das Urchristentum*, von D. Georg Heinrici. 8°, 143 p. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1902.

plutôt de popularisation des résultats regardés comme acquis de l'exégèse biblique moderne.

I. — O. Holtzmann expose en six conférences le développement des religions israélite et chrétienne depuis l'époque du prophétisme jusqu'à nos jours. Le conférencier, dont les travaux portent d'ordinaire sur le judaïsme postexilien et sur l'époque néo-testamentaire, était naturellement amené à traiter plus particulièrement l'histoire de l'époque qui lui est la plus familière et à laquelle il consacre presque exclusivement quatre de ses conférences. Il commence par esquisser les grandes lignes du développement de l'idée de Dieu : le Iahweh du Sinaï se transporte en Chanaan, dont les frontières limitent d'abord sa puissance, puis devient un Dieu éthique et enfin le Dieu de l'Univers. L'influence des prophètes de la parole et plus encore celle des prophètes écrivains, secondés du reste dans leur action par l'impression que les événements politiques exercèrent sur les esprits, amena l'idée religieuse à cette pureté et cette élévation, jusque-là inconnue, que nous révèle Deutéro-Isaïe (1re conf., pp. 1-29). Un autre facteur important de la vie religieuse, qui après l'exil joue un rôle essentiel, était alors en voie de formation. La législation du Deutéronome, dont certaines prescriptions fondamentales étaient ignorées par les auteurs des plus anciens documents historiques, devient le texte officiel et la base de la réforme de Josias. Le programme religieux d'Ézéchiel et l'action organisatrice d'Esdras et de Néhémie sont encore des manifestations de ce mouvement législateur, qui aboutit à donner à l'ancienne tradition légale de JE deux formes plus développées et diversement complétées de la législation mosaïque (D, P); la période du Nomisme commence (2e conf., pp. 30-58). — Les circonstances politiques de l'époque néo-testamentaire, en créant l'unité d'administration et en facilitant les communications, avaient rendu possible un actif échange des idées et une rapide propagation des conceptions religieuses de l'Orient, qui par leur caractère exotique excitaient plutôt une curiosité sympathique que l'aversion. De plus le spiritualisme rationnel du Judaïsme, ses hautes exigences de moralités ses promesses d'un avenir brillant ne pouvaient que favoriser les efforts du prosélytisme juif. Il est vrai que le temple et le sacerdoce n'existaient plus; mais le Judaïsme aurait pu s'en passer dès avant Titus. Dans les synagogues les scribes offraient au peuple l'enseignement religieux, dont il avait besoin; ils entretenaient le souvenir du passé glorieux d'Israël, ils développaient la Loi et enfin donnaient à l'attente toujours plus intense du royaume de Dieu une orientation plutôt religieuse que politique (3e conf., pp. 59-87). — Cette attente fut réalisée en Jésus-Christ, dont la personnalité se caractérise par une piété absolument différente et indépendante de celle de ses contemporains. Les luttes soulevées par l'affirmation de sa conscience messianique ne se terminèrent qu'à sa mort (4e conf., pp. 88-118). — L'Église entreprend alors la conquête du monde romain, évangélise l'Europe septentrionale, lutte contre l'islamisme en Orient et en Espagne; jusqu'aujourd'hui encore les deux grandes confessions chrétiennes continuent ce travail dans les missions (5e conf., pp. 118-148). — Dès les premiers siècles on distingue dans le sein de l'Église des courants religieux différents. La formation du symbole, le développement de la piété chrétienne, la fixation des usages liturgiques, l'organisation ecclésiastique, enfin le monachisme déterminèrent la forme de vie chrétienne devenue définitive en Orient; en Occident au contraire l'Église latine cherchait à faire l'éducation religieuse de l'individu et entretint ainsi des relations plus étroites entre le christianisme occidental et l'enseignement de Jésus. Ici aussi le monachisme exerça une influence profonde sur la fixation de l'organisation de l'Église romaine, dans la lutte libératrice contre l'envahissement du pouvoir temporel et de l'esprit séculier, dans l'appui accordé aux

tendances scientifiques et dans le renouvellement de la piété après la Renaissance. Mais du monachisme sortit aussi l'ordre des Franciscains qui inaugura l'affranchissement des peuples chrétiens vis-à-vis de la suprématie hiérarchique.

Il va sans dire qu'un livre qui traite un sujet aussi vaste ne peut pas rallier tous les suffrages, et il est impossible, dans une recension, de prendre position en face de tous les problèmes soulevés ici. Tandis que la 3e conférence, celle qui traite le « siècle de Jésus-Christ », est d'une plasticité brillante et absolument suggestive, les deux premières contiennent de graves lacunes. Ainsi le développement de l'idée de Dieu — pour ne pas parler de son origine — est décrit trop sommairement, le progrès de sa conception dans les couches plus récentes de l'Hexateuque n'est pas signalé, ni même sa volatilisation dans le Bas-Judaïsme. Ce que H. dit des « frères et sœurs » de Jésus, du divin qu'on ne doit pas regarder en lui comme « quelque chose de particulier à côté de l'humain » (p. 115), nous apprend une fois de plus à quelle école théologique il appartient. Laissons de côté quelques affirmations relatives à l'histoire de l'Église catholique et que nous regardons comme erronées ou inexactes, pour remarquer en terminant que le ton de ce livre n'est jamais hostile, qu'on y rencontre beaucoup de synthèses intéressantes, exposées dans un style clair et coulant.

II. — Heinrici fait précéder ses conférences d'une courte introduction sur le Concept de Christianisme primitif et sur les sources qui en rendent la connaissance possible. Puis il nous parle « de l'Œuvre de Jésus ou de l'Évangile » — de la Communauté primitive de Jérusalem, du Judéo-Christianisme et des commencements de la Mission — du Pagano-Christianisme et de l'apôtre Paul — enfin du Christianisme pendant la seconde génération des temps apostoliques. C'est un exposé clair et simple des origines chrétiennes, laissant de côté les questions épineuses bonnes à être traitées dans des travaux d'un caractère plus scientifique et dans des monographies. Aussi les questions de critique littéraire, à part le problème johannique, sont à peine effleurées. Et cependant il eût été commode pour plus d'un lecteur de voir brièvement exposées dans une introduction les opinions de l'auteur, qu'on se voit obligé de rassembler çà et là dans les conférences ou de rechercher dans ses travaux antérieurs. D'après H. les évangiles sont nés indépendamment l'un de l'autre (p. 107). L'Apocalypse, la deuxième et la troisième épître johanniques sont dues au presbytre Jean, qui a réuni, peut-être d'après des notes, les enseignements de son maître l'apôtre Jean : c'est dans ce sens que le quatrième évangile et la première épître johannique seraient authentiques (pp. 120-133). Luc a composé les Actes des Apôtres d'après des souvenirs historiquement fidèles; cependant « le nimbe de la légende transfigure déjà les événements » (p. 40). Parmi les lettres pauliniennes les unes (Tit., I Tim.) sont sûrement, les autres peut-être (Eph., II Tim.) apocryphes (p. 100). L'Épître aux Hébreux serait-elle de Barnabé? (p. 105). En tout cas, elle fut composée avant la ruine de Jérusalem, de même que l'épître de Jacques et la première épître de Pierre; l'épître de Jude et la secunda Petri sont plus récentes (p. 102). Les solutions données à ces questions littéraires ne rallieront pas tous nos suffrages; encore bien moins serons-nous de l'avis de H. lorsqu'il dit que les miracles « naturels » (tempête, etc.) de Jésus ont « le caractère de représentation symbolique » (p. 23) ou lorsqu'il explique symboliquement « le revêtement du miracle de la Pentecôte » (p. 45). Qu'est-ce à dire? Et que pense H. de l'Ascension? En affirmerait-il la réalité historique avec la même netteté qu'il met dans l'affirmation de sa croyance à la résurrection du Christ? Il y a quelque exagération pessimiste dans le tableau de la piété juive contemporaine et dans l'expression « ascètes de la légalité » (p. 55, note) appliquée aux Esséniens; ils étaient peut-être plus près de l'« hérésie » que les Juifs

alexandrius. La différence de langage et de style entre le quatrième évangile et l'Apocalypse s'explique en bonne partie par les caractères des sources mises en œuvre dans ce dernier écrit : H. n'en dit rien. Il n'est pas démontré qu'il y ait des traces d'hymnes chrétiens dans les lettres pauliniennes, dans les récits de l'enfance du troisième évangile et dans l'Apocalypse (p. 117); le contraire, c'est-à-dire que les passages cités aient pu être adoptés par l'usage liturgique, auquel ils se prêtaient par leur forme, est tout aussi probable. Par contre on a reconnu depuis longtemps le caractère liturgique eucharistique de certains textes johanniques. Que ces critiques, auxquelles on pourrait en ajouter d'autres, p. ex. sur l'exposé de la doctrine paulinienne de la justification, ne nous empêchent pas de reconnaître la valeur réelle du livre, la compétence de son auteur et l'esprit d'admiration respectueuse qui l'anime.

Un nouveau volume s'ajoute à la série des commentaires publiés sous la direction de M. Marti (1). Les livres de Samuel sont commentés par M. Budde, professeur à Marbourg, qui avait déjà donné les Juges à la même collection. C'est un volume d'une étendue assez considérable, dépassée seulement par les commentaires antérieurs d'Isaïe (Marti) et de Jérémie (Duhm); il ne manque plus à la collection complète que les Nombres et les douze petits Prophètes.

M. Budde était tout désigné pour ce travail. En 1890, il avait étudié les Juges et Samuel dans un travail spécial (*Die Bücher Richter und Samuel*) et plus récemment, en 1894, il avait été chargé par M. P. Haupt de l'édition critique de Samuel dans la Bible polychrome.

Les livres des Juges et des Rois nous sont parvenus dans une rédaction deutéronomiste; on pouvait s'attendre à un fait analogue pour les livres de Samuel. Et en effet, quoique le cadre rédactionnel ne soit pas marqué ici d'une manière aussi évidente, cette attente s'est réalisée. Des résumés rétrospectifs, utilisant des éléments anciens, décèlent une retouche ou un remaniement deutéronomiste; ils clôturent l'époque des Juges, le règne de Saül et celui de David. La première de ces trois conclusions se trouve à sa place naturelle. La seconde conclusion est suivie de deux péricopes facilement reconnaissables comme postérieures. Quant à la troisième conclusion II Sam. VIII, elle terminait la rédaction deutéronomiste; ce qui suit est dû à une seconde rédaction moins soucieuse que la première de laisser de côté les anciennes traditions qui pouvaient jeter un jour défavorable sur le peuple d'Israël et sur David, son favori; c'est pour le même motif que la Chronique n'a pas reproduit la plupart de ces chapitres. Ces deux rédactions ne se sont pas contentées d'éliminer ou d'ajouter les parties anciennes susdites; nous leur devons encore différents remaniements, des transpositions, gloses, etc. Enfin, il paraît bien que d'autres mains plus récentes ont encore doté le texte d'un certain nombre d'ajoutages plus ou moins considérables.

Mais le vieux stock de traditions antérieures aux rédactions deutéronomistes représentait-il une unité homogène? Ou retrouverions-nous ici comme dans les Juges la présence de deux sources? B. répond affirmativement. Les deux héros principaux sont introduits deux fois dans le récit. David est appelé à la cour de Saül, il joue de la harpe et devient écuyer du roi I Sam. XVI; et dans le chapitre suivant, au mo-

(1) *Die Bücher Samuel* erklärt von Dr. K. Budde, prof. an der Univ. Marburg Kürzer Hand-Commentar zum Alten Testament... herausgegeben von Dr. K. Marti, Lieferung, 18). — Tübingen und Leipzig, Mohr, 1902; in-8°, XXVII-343 pp.

ment de son combat avec Goliath, il n'est pas habitué au maniement des armes, il est même un inconnu pour Saül et son entourage! L'élection de Saül est raconté deux fois; l'une des deux sources est favorable à la royauté, l'autre ne l'est pas. Ces deux sources se prolongent en avant jusqu'au commencement de I Sam., et en arrière jusqu'au commencement de II Sam. On a essayé de retrouver ces deux sources dans tout le livre; mais jusqu'ici les résultats ne peuvent pas être regardés comme satisfaisants; tout au plus, cet essai semble avoir réussi en II Sam. II-VII. Dès lors, il est risqué de vouloir établir l'existence de deux biographies de Saül et de deux biographies de David dans les livres de Samuel. Kittel l'a essayé dans sa traduction de Samuel qui parut dans l'*Ancien Testament* de Kautzsch. M. Budde soutient, au contraire, que la rédaction première n'a combiné que deux sources et que celles-ci contiennent toute la tradition pré-exilienne qui nous est conservée dans les livres de Samuel. Par contre, il se demande si l'on ne retrouve pas ces deux sources ailleurs, dans l'Ancien Testament. On sait que, d'une part l'Hexateuque et les Juges, d'autre part les livres des Rois, en particulier après le schisme, contiennent deux récits historiques parallèles : nos deux sources de Samuel leur seraient-elles apparentées? M. Bude croit que oui. Pour lui, la source plus récente de Samuel n'est autre chose que E (au sens large), élaboré en Juda après la chute du royaume du Nord; il regarde comme au moins très probable que la couche plus ancienne est J; c'est celle-ci aussi dont la crédibilité historique est la plus grande, et cela malgré les hypothèses de Winckler et autres, qui renversent de fond en comble l'histoire de David lui-même. L'obscurité et le désordre de la chronologie de ces sources, loin de leur nuire, est, au contraire, une présomption en faveur de leur fidélité historique. B. se contente de fixer comme date certaine l'an 1000 comme tombant dans le règne de David; il lui importe peu que le schisme de royaume du Nord soit daté de 930, de 945 ou des environs de 950. — Pour ce qui concerne le texte, B. accorderait en général la préférence aux LXX, qui supposent un original antérieur au T M et reproduit assez fidèlement; néanmoins il se rend bien compte de l'état très défectueux de la version grecque et regrette à bon droit qu'on ne soit pas encore parvenu à en établir les recensions principales.

Le commentaire est très dense et fait honneur à la *Gründlichkeit* de l'auteur. Ceux mêmes qui, comme nous, n'adoptent pas toutes les vues de M. B., en particulier dans les questions de théologie, reconnaîtront la sagacité de son exégèse et se trouveront amenés à contrôler de nouveau leurs opinions. Peut-être la critique textuelle et littéraire est-elle trop privilégiée aux dépens de la critique historique; la détermination de la leçon primitive et le tri des sources absorbent presque complètement l'attention du commentateur; heureusement, ce qui nous est donné est d'excellente qualité et ce commentaire fera certainement bonne figure dans la collection.

Un bon livre est *La religion de Babylonie et d'Assyrie*, du professeur M. Jastrow jun. (1). Écrit par un expert, il peut initier à la connaissance religieuse primitive de l'Orient même ceux qui n'ont pu devenir assyriologues. Ce n'est pas, comme on le pourrait supposer d'abord, une simple édition allemande de l'ouvrage publié en anglais il y a quatre ans (voy. *RB.* 1899, p. 474 ss.); la refonte a été totale, soucieuse de bénéficier de tous les résultats nouveaux acquis par les recherches contemporaines. D'importantes publications de textes, de savantes monographies, d'heureuses explorations

(1) *Die Religion Babyloniens und Assyriens...*, 1. Lieferung, v-80 pp. in-8°; Giessen, Ricker-Töpelmann, 1902; prix de souscr., 1 M. 50.

sont venues notablement enrichir nos connaissances touchant le sol assyro-babylonien, les peuples qui l'ont habité, leurs croyances religieuses et le développement de leur civilisation. Jastrow n'entend rien négliger de cet acquis mais n'en prendre toutefois que les données absolument hors de tout litige. C'est ainsi qu'il annonce son intention de ne pas discuter tel point de détail controversé, la question sumérienne par exemple, dont il donne seulement un exposé succinct et impartial. La disposition de l'ouvrage demeurera la même : Introduction, sources et méthode; le pays et la population. I Le Panthéon; II les textes religieux; III culte et dogmes; IV idées des Assyro-Babyloniens sur la Vie après la mort. Le docte auteur prétend bien ne poser encore que les premiers jalons d'une histoire qu'il est réservé aux futures générations d'assyriologues d'écrire; mais à constater le progrès réalisé en si peu d'années, on peut espérer pénétrer enfin bientôt au cœur même de cette civilisation brillante et en déterminer les influences sur le monde antique, sur les Hébreux en particulier.

La première livraison contient seulement l'introduction : précis de l'histoire de l'assyriologie et large esquisse historique de l'Assyrie et de la Babylonie, et une partie de la première division : caractères généraux du panthéon babylonien; les divinités babyloniennes avant l'époque d'Hammourabi. On peut déjà se rendre compte de l'important développement qu'a pris l'œuvre, mais il sied d'en attendre la continuation pour la mieux juger. La publication comprendra à peu près 10 livraisons et sera complétée, on l'espère, en un an.

Depuis la nouvelle édition de l'*Histoire du peuple juif au temps du Christ* par Schürer, les tables jointes naguère au 1er vol. étaient devenues insuffisantes. Elles viennent d'être rééditées à leur tour en un fasc. de 101 pp., qui complète la publication de l'ouvrage (1). Même ordre, même clarté que dans l'édition antérieure, mais avec un développement considérable exigé par les nouvelles richesses de l'*Histoire* (cf. *RB.* 1902, p. 456 ss.).

Le dernier fascicule des *Beiträge zur Assyriologie* (IV, 4, 1902) a comme principaux articles : Gottfr. Nagel, *Die Briefe Hammurabi's an Sin-idinnam;* Corn. van Gelderen, *Ausgew. babyl.- assyr. Briefe transscrib. u. übers.;* Ed. Kotalla, *Fünfzig babyl. Rechts- u. Verwalt. aus d. Zeit d. Kön. Artaxerxes I* (464-424 v. Chr.); P. Haupt, *The Hebr. term shâlîsh.* Le travail de Nagel ne fait pas double emploi avec celui de King (cf. *RB.* 1899, p. 487 et 1900, p. 128). Si les lettres d'Hammourabi ne sont plus d'un très haut caractère historique, elles ont gagné en intérêt secondaire en nous initiant à d'intimes détails d'une administration royale très vigilante et très énergique 2250 ans environ av. notre ère. Delitzsch a surveillé le travail de Nagel, qui est son élève, et l'a fait suivre d'importantes remarques. Van Gelderen amène tour à tour sur la scène un courtisan, un officier de police, un médecin, un militaire, un général, un échanson et des fonctionnaires de divers rangs, pour nous initier au protocole de leurs relations respectives avec le monarque. P. Haupt établit pour le terme שלוש le sens de « troisième combattant sur un char de guerre » déjà proposé par Siegfried-Stade. Il déclare que le mot est un terme hébreu très authentique.

La découverte accidentelle de quelques citations de Théodore de Mopsueste dans le commentaire d'Išô'adâdh sur l'A. T. a suggéré à M. G. Diettrich l'idée d'une étude

(1) *Gesch. d. Jüd. Volkes... Register* zu den drei Bänden; 3 Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1902. Le prix de l'ouvrage total est maintenant de 42 marks.

approfondie de cet auteur syrien jusqu'ici assez oublié (1). On savait tout au plus de lui qu'il passait pour le plus docte des évêques nestoriens, vers le milieu de IXe siècle, et qu'il avait écrit un commentaire de l'Écriture. Deux Mss. ont servi de base à l'auteur : L = Or. 4524 du Brit. Mus., XVIIe ou XVIIIe siècle, et I = Κοικυλιδῆς 10 de la bibliothèque orthodoxe de Jérusalem, XIIIe siècle (?). Le courageux labeur de M. D. l'a mis à même d'établir les conclusions suivantes, qui ont leur intérêt pour l'histoire de l'exégèse, l'histoire des versions de la Bible et celle des sectes religieuses en Orient. 1° Išôʿadâdh est un disciple fidèle de Théodore de Mopsueste et ses œuvres peuvent compenser dans une certaine mesure les parties perdues des commentaires bibliques du maître. 2° On s'est trompé quand on a cru à l'autorité unique et exclusive de la Peshittâ dans les cercles nestoriens. Išôʿadâdh utilise manifestement à côté d'elle la traduction du monophysite Paul de Tellâ (*Syrohexaplaire*) et une autre version (*Syrolucienne?*) d'un auteur indéterminé. 3° A la méthode exégétique historico-grammaticale de Théodore de Mopsueste, Išôʿadâdh a su unir la tendance allégorique chère aux monophysites. Sa christologie surtout porte l'empreinte de cette seconde méthode. De là vient sans doute qu'il ait pu devenir dans les centres monophysites du moyen âge la source principale des Denys bar Salîbhî, des Barhebraeus et d'autres oracles de la secte en fait d'exégèse, créant ainsi un lien inattendu, et à première vue fort inexplicable, entre monophysites et nestoriens. Ces constatations ressortent avec évidence de l'introduction méthodique et soigneuse que M. D. a placée en tête de son livre. Suit le texte syriaque d'Išôʿadâdh transcrit d'après le Ms. du Brit. Mus., avec traduction juxtaposée, et au bas des pages la critique du texte, les leçons du Ms. de Jérusalem et des gloses historiques, littéraires et doctrinales.

Au mois de mai dernier une circulaire signée Dr. Göttsberger, professeur au lycée de Freising, et Dr. Siekenberger, privat-docent à l'Université de Munich, était adressée aux principaux représentants de l'exégèse catholique dans le pays de langue allemande, leur annonçant qu'une « Revue biblique » rédigée en allemand allait paraître et demandant leur collaboration. C'est Herder, l'éditeur bien connu de Fribourg-en-Brisgau, qui éditera la *Biblische Zeitschrift* (2). La rédaction de la nouvelle revue compte rester en relations étroites avec la direction des *Biblische Studien,* publiés également chez Herder depuis 1895. On traitera non seulement l'exégèse proprement dite, mais aussi les questions d'introduction, la philologie biblique, l'herméneutique et la critique, l'archéologie et la géographie, enfin l'histoire des différentes branches de la science exégétique. Des recensions et des notices bibliographiques tiendront le lecteur au courant des dernières nouveautés. L'esprit qui animera la *Bibl. Zeitschr.* sera celui d'une conscience scientifique scrupuleuse et d'une soumission complète à l'Église catholique qui voit dans les livres canoniques la parole de Dieu. Dans la liste des collaborateurs nous relèverons quelques noms. L'Allemagne est représentée par MM. Bardenhewer, P. Rottmanner, Schönfelder, Weymann (Munich), Belser, Schanz, Vetter (Tubingue), Braun, de Scholz (Wurzbourg), Dausch, Holzhey (Passau), Ehrhard, Hoberg (Fribourg-en-Brisgau), Euringer (Dillingen), Bludau, Engelkemper, Fell (Munster), Nickel (Breslau), etc.; l'Autriche par MM. Dœller, Schæfer (Vienne), P. Fonk (Innspruck), Gutjahr (Graz);

(1) *Išôʿdadh's Stellung in der Auslegungsch. d. A. T. an s. Com. zu Hos., Joel, Jona, Zach., 9-14 einig. angeh. Psalmen.* Beihefte zur *ZATW*, VI, in-8° LXV-163 pp. Giessen, Richer-Töpelmann, 1902. — 7 M. 50.

(2) Quatre livraisons par an, gr. 8°, 12 m.

la France et la Suisse par nos collaborateurs MM. Haekspill (Toulouse), Grimme et P. Zapletal (Fribourg); la Hollande par les PP. de Hummelauer, Knabenbauer et Zenner (Valkenberg); l'Italie par MM. Baumstark, P. Weiekert et de Santi (Rome), ete. Nous souhaitons la bienvenue à la jeune revue dont les directeurs, nous le savons, se proposent une émulation sympathique avec la *Revue biblique*.

Congrès des Orientalistes. — Le 5 septembre dernier a été inauguré à Hambourg le XIIIe Congrès international des orientalistes; c'était la seeonde fois que ee congrès se tenait en Allemagne, eelui de 1881 s'étant tenu à Berlin. Le eholx de Hambourg était dû à l'initiative du dernier congrès, tenu, il y a trois ans, à Rome. Quoique Hambourg n'ait pas d'université, eette ville pouvait se réclamer d'un grand intérêt traditionnel pour les ehoses d'Orient; dès le XVIe sièele, son commeree l'avait mise en relations avee le Levant; le nombre des orientalistes de profession qu'elle a produits jusqu'iei s'élève jusqu'au ehiffre imposant d'environ deux eents; sa colleetion japonaise est la plus importante d'Europe et sa bibliothèque munieipale est l'une des plus riches en manuserits orientaux; enfin, par sa situation géographique Hambourg était faeilement abordable pour les orientalistes du Nord et des États-Unis : aussi dans les réunions publiques et privées les idiomes germaniques et l'anglais dominaient de beaneoup.

La séanee d'ouverture fut naturellement consaerée à l'éleetion du eomité général; la présidence du eongrès fut dévolue à M. le docteur Behrmann, « Senior » de Hambourg et orientaliste. Après une série de discours de représentants de différents gouvernements, M. Naville proposa une modifieation dans la publieation du compte rendu du congrès, qui jusqu'iei avait toujours paru longtemps après le eongrès lui-même : ne serait-il pas plus pratique, disait-il, de ne publier de suite que des sommaires des travaux eondensés en deux ou trois pages et de laisser aux auteurs le soin de publier leurs mémoires soit dans une revue soit sous forme de livre? Un débat très vif s'ouvrit de suite; M. Oppert se fit surtout remarquer par la vivaeité de son opposition, mêlant le français et l'allemand (il est hambourgeois de naissanee) dans sa philippique eontre les innovations et réeoltant un gros suecès.... d'hilarité. On déeida qu'une eommission élue immédiatement étudierait le projet et le soumettrait à la dernière réunion générale. Disons de suite que la proposition de M. Naville fut adoptée; nous pouvons donc espérer avoir bientôt les Actes du congrès de Hambourg, mais eonsidérablement moins volumineux que leurs devaneiers.

La eonstitution de différentes seetions se fit eomme dans les eongrès antérieurs; on avait projeté la eréation d'une (9e) seetion eoloniale, mais on y renonça, paree que des questions politiques, sociales et religieuses auraient probablement été soulevées. Nous nous bornerons à relater dans le détail des travaux de la 5e seetion, dite « seetion sémitique générale », présidée par M. Buhl, professeur à Copenhague. — Dès la première séanee M. Ryssel, professeur à Zurich, traita la question encore aetuelle de l'origine des fragments hébreux de l'Ecelésiastique. Il en défendit l'authenticité et l'originalité primitive eontre quelques exégètes qui voient dans ees fragments des traductions d'un texte non hébreu. L'explieation qu'il donna des variantes se retrouve en substanee dans son eommentaire de l'Ecelésiastique publié dans les Apocryphes et Pseudépigraphes de l'Aneien Testament, de Kautzsch. — M. P. Haupt, l'assyriologue de Baltimore et l'éditeur bien eonnu de la Bible *en arc-en-ciel*, lut un mémoire sur Tarsis, qu'il loealisa au sud-ouest de l'Espagne; ee mot serait sémitique et dérivé d'une raeine qui signifierait « fractionner », « réduire le minerai en petits morceaux ». La loealité elle-même était une eolonie phénieienne, identique à Tartes-

sus. Les *tukkijjim* qu'on eu rapportait étaient des nègres, et non pas des paons, comme on le croyait généralement jusqu'ici. Les vaisseaux qui allaient à Tarsis étaient construits à Ezion-Geber, au bord de la mer Rouge, et pénétraient dans la Méditerranée par un canal, à moins qu'ils ne fussent transportés par voie de terre. Quant aux « pierres de Tarsis », H. voit eu elles non pas des turquoises ni des topazes, mais des cristaux de cinabre, qu'on trouve encore dans les mines de mercure d'Almaden, en Espagne. — M. Littmann parla de la Poésie populaire en Abyssinie. En dehors de l'arabe il nous est resté peu de poésie populaire sémitique. Si l'Ancien Testament ne nous en a conservé que quelques traces, c'est que le canon, qui contient en réalité toute la littérature hébraïque, s'est formé d'après des principes d'ordre religieux. Et cependant nous savons que le « Livre du Iašar » et le « Livre des Guerres de Iahweh » contenaient des poésies populaires. La Syrie en produisit aussi, comme on l'a constaté dans les dernières années. Mais l'Abyssinie surtout nous a fourni des chants guerriers, idylliques et érotiques, dus au peuple et à des bardes de profession. L. communique de nombreux exemples de ces chants composés dans les dialectes de l'Amhara, du Harrar et du Tigré, chants empreints tantôt d'une ardeur sauvage pour la bataille, tantôt d'une étonnante finesse d'observation de la nature, mais tantôt aussi, avouons-le, d'une écœurante trivialité, p. ex. dans cette strophe : La vache nous donne du beurre — dont nous graissons nos cheveux — pour ne pas être dévorés par les poux! Est-ce encore de la poésie? — M. le professeur Kleiu, rabbin à Stockholm, parla du livre de Daniel. Il chercha à démontrer que différents passages des chapitres II, IV et VII peuvent être appliqués avec certitude à Antiochus Épiphane : ce serait lui l'Antechrist, objet de la haine du peuple juif. Puis M. K. signale les relations étroites existant entre Daniel et l'Apocalypse johannique. Contrairement à l'opinion courante, qui voit dans le nombre symbolique 666 (Apoc. XIII, 18) le nom de Néron César, il voudrait y lire l'hébreu Gaius sikkuz (= Gaius objet d'abomination religieuse) et l'entendre non pas de Néron mais de Caligula (Caius Caesar Germanicus), qui serait l'antechrist de cet endroit de l'Apocalypse. — M. Grimme, professeur à Fribourg en Suisse, lut un mémoire de pure philologie sémitique. Il pense que les voyelles fondamentales des langues sémitiques ne sont pas *a, i, ou,* comme on le croit généralement, mais *a, e, o*. Si cette théorie était adoptée, elle entraînerait un bouleversement de la grammaire sémitique générale. On discuta peu cette question à la réunion même; quelques groupes le firent d'autant plus vivement dans les couloirs, à la sortie. — M. Nestle avait annoncé deux mémoires pour le même jour. Le *Baal tetramorphos,* Baal à quatre faces, fut l'objet de la première conférence. Ce Baal est connu des Pères de l'Église et de la version syriaque. Une allusion y serait faite dans la vision d'Ézéchiel (chap. I) et dans l'Apocalypse johannique (les quatre animaux). Les deux conceptions, celle d'Ézéchiel et celle de l'Apocalypse, se retrouvent plus tard, à partir du Ve siècle, dans les symboles des quatre évangélistes, qui auraient donc leur origine dans le sémitisme païen. — La seconde conférence de M. Nestle traita la grande édition des Septante préparée à Cambridge. Le conférencier esquissa en quelques mots l'importance de cette version et cita le mot du célèbre Dillmann à ses étudiants : « As-tu les Septante? Si tu ne les as pas, va, vends ce que tu possèdes, et achète-les. » La question qu'on pouvait se poser autrefois : « Quelle édition faut-il acheter? » n'aura maintenant plus de raison d'être. Comme ses devancières, la grande édition de Holmers et Parson (Oxford, 1798-1827) et la petite édition de Cambridge publiée par Swete, la nouvelle édition préparée par MM. Brooke et Mc Lean prend comme point de départ le Codex Vaticanus. Un spécimen remis à chacun des assistants leur permit de juger des progrès réalisés et de formuler leurs critiques et leurs desiderata. M. Nestle lui-même reproche à la

nouvelle édition de reproduire trop servilement le Cod.Vat. avec toutes ses fautes, même ses fautes d'orthographe; il désirerait voir ces fautes rectifiées dans le texte ou du moins en note et proposa à la section sémitique d'exprimer ce désir aux éditeurs. On lui répondit que la reproduction la plus exacte du Codex avait aussi ses bons côtés et que dans la détermination et le choix des corrections l'arbitraire pourrait jouer un rôle important. Une commission fut chargée d'étudier la proposition de M. Nestle. — Un mémoire d'un intérêt plus général fut lu par M. Merx, professeur à Heidelberg : L'influence de l'Ancien Testament sur le développement et la formation de l'histoire universelle. L'idée de l'histoire universelle, dit-il, est un produit de la fusion de l'Hellénisme avec le Judaïsme. Hérodote n'avait parlé des peuples étrangers qu'en tant que ceux-ci étaient en contact avec les Grecs. Xénophon et Thucydide en restèrent à cette méthode; Polybe marqua un progrès, il voulut écrire une *katholike historia,* mais il ne savait que peu de choses du monde étranger. Diodore seulement arriva à l'idée de l'unité « politique » de l'humanité, mais il ne la développa guère; il manquait la base de l'histoire générale, la chronologie, que Diodore chercha à construire, mais sans pouvoir faire entrer dans son cadre les données de l'histoire de l'Orient. Ce besoin de combiner l'histoire de l'Orient avec celle de l'Occident date de la diffusion de l'Ancien Testament, qui contenait toute une histoire générale. Il est vrai que l'histoire juive, elle aussi, est nationale, elle a ses traditions locales, ses tribus ont leurs légendes héroïques; puis viennent les chroniques et les annales sous des formes parfois parallèles, qui aboutissent à l'histoire des deux royaumes. Mais quand les historiens d'Israël traitent le passé le plus reculé, leur vue s'élargit. Déjà au VIIIe siècle le Iahvéhiste enclave dans sa table ethnographique un tableau géographique très ancien et en envisageant l'histoire d'un point de vue éthique il pose les fondements d'une philosophie religieuse de l'histoire de l'humanité. L'Élohiste crée la chronologie et fournit un cadre aux données traditionnelles; sa chronologie des temps primitifs jusqu'à Moïse nous est conservée, celle des temps postérieurs ne nous est parvenue que par fragments, mais elle existait certainement. Que les matériaux de l'histoire primitive viennent de Babylonie, d'Égypte ou de Phénicie, peu importe; « malgré le parallélisme matériel, une différence fondamentale est incontestable; les Babyloniens et les Phéniciens sont des évolutionistes et des matérialistes, les Israélites sont des généalogistes et des théistes. C'est Phidias qui mit la pensée créatrice dans l'ivoire et l'or fournis par les marchands et les mineurs et il aurait créé les mêmes œuvres, si au lieu d'ivoire et d'or on lui avait fourni du marbre et du bronze. L'Élohiste et le Iahvéhiste auraient mis leur pensée dans d'autres matériaux, si on les leur avait fournis; la question des emprunts n'a donc pas d'importance ». La chronologie de l'Élohiste rendit possible le rapprochement de l'histoire des différents peuples; c'est sur elle que Jules Africain et Eusèbe construisirent leur histoire. — Le mémoire de M. Grunwald, rabbin à Hambourg, sur les Juifs portugais et allemands de Hambourg n'offrait qu'un intérêt local et restreint. M. Gaster (Londres) revint sur ce mémoire et à cette occasion montra aux assistants un exemplaire du premier Pentateuque imprimé à Hambourg en 1663. La forme des types est la forme portugaise; le format est très petit, ce qui explique pourquoi tant de ces exemplaires ont été perdus. M. Gaster fit cadeau du précieux livre au Congrès des orientalistes. — M. Haupt donna une seconde conférence, cette fois sur le Cantique des cantiques. D'après lui ce petit livre est un recueil de chants populaires anciens, composé à Damas sous les Séleucides. Il ne croit pas, malgré la ressemblance de quelques passages avec les Bucoliques de Théocrite, qu'il y ait eu un emprunt; s'il y en a un, il se trouve du côté du poète grec. Ces chants ont une forme métrique régulière, dont la base est le dis-

tique. Une discussion très animée, à laquelle prit surtout part M. Grimme, de Fribourg, s'éleva à propos de la théorie métrique exposée par M. Haupt. Mais celui-ci ne voulut pas aborder de fond cette question, pour la solution de laquelle tant de systèmes ont déjà été proposés. — Le lendemain M. Haupt revint encore au Cantique des cantiques et montra comment dans ce livre, dans Isaïe et dans d'autres parties de l'Ancien Testament une série de passages s'expliquent facilement, si on les regarde comme *citations*. Par ce mot M. H. n'entend pas des emprunts faits à d'autres écrivains et facilement reconnaissables comme éléments étrangers, mais des remarques faites en marge par des lecteurs, d'après une habitude encore courante aujourd'hui. Aux objections faites par MM. Kautzsch et Koenig M. H. répondit qu'en ces matières l'impression subjective n'est pas seule décisive, mais que d'autres principes critiques, en particulier le désordre mis dans la strophe, servent à reconnaître ces interpolations. — M. Simson, rabbin à Copenhague, émit une hypothèse nouvelle sur le nom des Asmonéens. Ce ne serait ni un nom de personne, ni un nom de localité, mais un surnom donné aux Maccabées pour exprimer la puissance de leur autorité et plus encore pour railler leur rôle d'usurpateurs de la dignité pontificale et royale. Cette hypothèse souleva de nombreuses contradictions et fut très vivement combattue par M. Gaster; aussi elle n'a guère de chance d'être adoptée généralement. — Le dernier conférencier, M. Halévy, parla devant la 5e (section sémitique générale) et la 7e section (langues égyptiennes) réunies. Sa conférence « sur l'origine de l'alphabet phénicien » était annoncée en français, mais il parla en allemand. Il chercha à prouver graphiquement que les Phéniciens, qui avaient eu connaissance de l'écriture hiéroglyphique de l'Égypte, transformèrent celle-ci pour leur usage propre. Les dix lettres qu'ils empruntèrent furent, il est vrai, considérablement modifiées; mais les principes sur lesquels reposent ces modifications, sont encore faciles à reconnaître : on redressa les caractères hiéroglyphiques et on leur donna un trait d'appui. De ces dix lettres empruntées dérivent les douze autres caractères de l'alphabet phénicien, formés par ajoutages ou modifications de peu d'importance. Dans l'hypothèse de cet emprunt fait aux hiéroglyphes il faut donc distinguer entre caractères phéniciens primaires et secondaires. Les objections furent vives et nombreuses, surtout du côté des sémitisants, et M. Halévy eut l'occasion de déployer les ressources de sa vaste érudition et de son esprit ingénieux.

Dans les autres sections du Congrès on ne toucha guère aux questions qui intéressent l'exégèse biblique. Dans la 6e section (arabe) M. Hess, professeur à Fribourg, en Suisse, parla des chants des bédouins, se plaçant au point de vue musical et rythmique; il pense que l'accent placé sur le mot forme la transition entre la déclamation et le chant. Il y aurait peut-être ici une application à faire aux poésies bibliques, dont la métrique et la strophique commencent à peine à être étudiées. — M. Ahmer Zéki Bey annonça au Congrès que le gouvernement égyptien a nommé une commission chargée de réformer et d'améliorer la typographie arabe. Les arabisants n'en seront pas fâchés, mais il faudra toujours connaître le système actuel, qui est aussi celui des manuscrits. — Dans la 8e section (relations entre l'Orient et l'Occident), M. Deissmann, professeur à Heidelberg, parla de l'« Hellénisation du monothéisme sémitique ». La transformation politique opérée par Alexandre le Grand eut une portée moins considérable que la diffusion de la langue grecque comme langue du monde civilisé. Les Juifs de la diaspore adoptèrent cette langue, dans laquelle ils traduisirent l'Ancien Testament. Le grec des Septante est celui du monde contemporain, les papyrus des Ptolémées le prouvent; ainsi les païens purent apprendre à connaître le monothéisme sémitique, en même temps que l'esprit helléniste pénétra

plus avant dans le monde juif. On a exagéré la différence existant entre le grec vulgaire de l'époque et le grec biblique; la syntaxe et le style ne s'éloignent que du grec littéraire. Ainsi les LXX sont un livre grec, mais en même temps un livre étranger. Et cependant ce livre n'était pas antipathique, les sémitismes sont beaucoup moins nombreux qu'on le suppose communément; les noms étrangers pouvaient paraître bizarres, mais les formules magiques qui à cette époque jouissaient d'une si grande faveur devaient précisément leur prestige aux mots inintelligibles, à la saveur exotique, qu'elles contenaient; le rituel lui-même offrait beaucoup de points de contact avec les liturgies païennes. Ainsi les LXX purent servir de pont entre l'Orient et l'Occident; sans ce livre un Philon ou un saint Paul auraient été impossibles.

Dans la dernière séance générale du Congrès on discuta une proposition tendant à demander au gouvernement d'adjoindre à la direction du chemin de fer de Bagdad actuellement projeté un assyriologue de profession chargé du soin des monuments assyriens qu'on mettrait à jour. Malgré la vive opposition de M. Oppert, cette proposition fut adoptée. — Quant au lieu du prochain Congrès, l'assemblée se trouvait en présence de deux invitations, l'une de Tokio, l'autre d'Alger : on se décida pour cette dernière ville.

Parmi les assistants au Congrès nous ne signalerons, en outre des conférenciers nommés plus haut, que les orientalistes les plus connus des lecteurs de la *Revue biblique* : MM. Beer (Strasbourg), Bertholet (Bâle), Bezold (Heidelberg), Cordier (Paris), Cumont (Bruxelles), Derenbourg (Paris), Erman (Berlin), Glaser (Munich), de Gubernatis, Guidi (Rome), de Goje (Leyde), Hübschmann (Strasbourg), Kautzsch (Halle), Loret (Lyon), Nowack (Strasbourg), Seybold (Tubingue), Sethe (Göttingue), Zenner (Valkenberg), Zimmern (Leipzick).

L. Hackspill.

Palestine. — A propos du livre de M. Röhricht *Hist. du roy. latin de Jérusalem,* M. M. Van Berchem a écrit dans le *Journal Asiatique* une importante série de « Notes sur les Croisades ». Ce sont des rectifications ou des développements historiques, philologiques, *archéologiques* et topographiques, accumulant des données fort précieuses pour la connaissance de l'Orient latin.

Une communication de M. d'Arbois de Jubainville à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (séance du 27 juin dernier) mettra une note gaie dans le Bulletin de de la *Revue,* qu'on a trouvé souvent austère. Nous citons d'après les *Comptes Rendus* 1902, p. 343 s. — « Dans le dernier numéro du *Bulletin de l'Académie royale d'Histoire* d'Espagne, on trouve racontée une légende un peu extravagante, mais d'autant plus aimable. Le patriarche israélite Jacob n'était pas douillet; son oreiller consistait en une pierre à laquelle il tenait beaucoup. Lorsqu'il partit pour l'Égypte, il y emporta cette pierre, et après sa mort elle fut conservée comme une relique par ses descendants. Toutefois, au moment de passer la mer Rouge, ils la trouvèrent encombrante, et ils la laissèrent en Égypte. Alors le roi d'Égypte avait une fille appelée Scota. Elle épousa un Grec nommé Haythékès, et tous deux s'emparèrent de la pierre de Jacob qui n'avait plus de maître. Ils avaient le goût des voyages; ils partirent d'Égypte emportant la précieuse pierre, et, suivant d'abord les côtes septentrionales de l'Afrique, puis prenant la direction du nord, ils allèrent s'établir avec cette pierre en Espagne, où ils fondèrent la ville de *Brigantia,* là où s'élève aujourd'hui la ville

de Saint-Jacques de Compostelle. Leurs descendants, trouvant sans doute le climat espagnol trop sec et trop chaud, allèrent avec la pierre de Jacob prendre domicile en Irlande. Ce fut sur cette pierre qu'on installa pendant plusieurs siècles les rois suprêmes d'Irlande, puis elle fut transportée en Écosse, de là Westminster, et c'est sur elle qu'est posé le trône où sont assis les rois d'Angleterre lors de leur couronnement. Cette pierre a été, dit-on, jadis à Tara qui fut capitale de l'Irlande... Récemment un nommé Groome a imaginé qu'à Tara devaient se trouver aussi l'arche d'alliance et les tables mosaïques de la loi... Il a formé le projet d'offrir ces précieux objets au roi Édouard VII à l'occasion de son couronnement..... il enlève en ce moment... les débris des palais habités jusque vers l'année 565 de notre ère par les rois suprêmes d'Irlande..... »

Cet acte de vandalisme est en vérité lamentable. Les dévots du patriarche Jacob s'affligeront sans doute amèrement de voir sa pierre de prédilection ravalée au rôle de piédestal d'un trône; mieux eût valu, dira-t-on, choisir pour cette fonction vulgaire la pierre sur laquelle reposa l'échelle merveilleuse apparue au patriarche dans la vision de Béthel, car l'Angleterre à ce que j'ai ouï affirmer à une personne compétente — possède aussi ce trésor. Il est vrai que sur ce point la *tradition* locale officielle est discordante, puisqu'elle faisait naguère vénérer le bloc dans les ruines de Béthel à un pèlerin de distinction. Malgré ce dissentiment, que les experts sauront peut-être faire cesser, on ne peut qu'applaudir à la fondation ou au développement d'un « Musée Jacob », et si on y fait encore entrer les quartiers de roche du monticule élevé en Galaad par le patriarche, de concert avec son beau-père qu'il venait de duper à nouveau, on en aura réuni les principaux éléments.

Dans le même fascicule des *Comptes Rendus*... (p. 251 ss.), M. René Dussaud présente un rapport sommaire de sa seconde mission dans le désert de Syrie (El-Harra), en mars et avril 1901. Assisté, comme en sa mission de 1899 (cf. *RB.* 1899, p. 601 ss.), de M. Frédéric Macler, il a traversé rapidement le Ledjah, le Djébel-Drûz, pour s'enfoncer aussi avant que possible dans le désert oriental. Les courageux explorateurs ont relevé 900 textes safaïtiques nouveaux. A leur retour du Ḥarra, ils ont prolongé leur voyage dans le sud du Dj.-Drûz, étudié l'ancien *limes* romain, visité nombre de ruines où ils ont recueilli 16 inscriptions nabatéennes inédites, 167 grecques et latines nouvelles et 34 arabes. Parmi ces dernières, il faut signaler celle des environs de Nemâra dans le Ḥarra. Elle est écrite en caractères nabatéens, mais rédigée en langue arabe. Comme elle est datée de l'an 223 de Bosra, soit 328 de notre ère, c'est le plus ancien monument connu de l'épigraphie arabe et son importance est considérable pour montrer comment l'écriture coufique a évolué de l'écriture nabatéenne. Les textes safaïtiques nouveaux développeront encore le panthéon déjà si riche de la région. Parmi les nouvelles divinités enregistrées, on signale le « dieu Allah, non seulement en composition dans les noms propres, mais aussi à l'état isolé et écrit הלה ». A leur retour du désert, les explorateurs ont repris l'étude encore incomplète de la grande mosquée des Omayyades à Damas. Le déblaiement d'une ancienne baie de porte leur a fait découvrir un texte grec emprunté au Ps. LXXXVIII, 8, et ainsi conçu : ὁ Θ(εὸς) ἐνδοξαζόμενος ἐν βουλῇ ἁγίων, μέγας καὶ φοβερὸς ἐπὶ πάντας τοὺς περικύκλῳ αὐτοῦ — nouveau témoignage de l'adaptation de l'ancien temple païen en basilique chrétienne. D'heureuses recherches dans les bibliothèques de Damas et de Jérusalem complètent les résultats de cette fructueuse mission, qui fera l'objet d'une prochaine publication d'ensemble.

Le pèlerin dit jusqu'ici *Antonin* de Plaisance a été mis à mal par le P. Grisar S. J. dans un récent article de la *Zeitsch. für katol. Theolog.* (1902, p. 760 ss.). Cet itinéraire aux Lieux saints, devenu depuis longtemps familier aux palestinologues, rentre dans l'obscure série des relations anonymes, ce qui d'ailleurs n'en modifie pas la valeur d'un iota. On dira seulement « l'anonyme de Plaisance » au lieu d'Antonin, baptisé à la légère par les premiers éditeurs de la relation sur la foi des mots par où elle débute : *Praecedente beato Antonino martyre, ex eo quod a civitate Placentina egressus sum...* D'autres critiques avaient soupçonné déjà l'erreur, mais sans se mettre en peine d'en rechercher le principe. Le savant jésuite établit que l'auteur inconnu a placé son voyage sous la protection d'un saint Antonin martyr, en grand honneur à Piacenza dont il est aujourd'hui encore le patron. Il pense d'ailleurs que nous ne possédons plus la relation intégrale, les éditeurs anciens n'ayant jugé à propos de conserver que ce qui regardait l'Orient; le voyage commence ainsi : *Exeuntibus nobis de Constantinopoli* et se termine *ex abrupto* sur l'Euphrate. D'où les variations du titre dans les Mss. Une recension plus développée s'ouvre par les mots : *Procedente beato Antonino martyre una cum collega suo, ex eo quod civitatem Placentinam egressus est...* Ce *collègue* est rapporté aussi à Antonin et non au pèlerin. Le P. Grisar songerait à saint Victor de Plaisance comme tutelle supplémentaire du voyageur. Quelques remarques sur divers détails de la relation concluent son étude, inspirées toutes par ce principe fort judicieux et que feront bien de méditer ceux qui se préoccupent d'authentiquer tous les récits d'antan : « Où les pèlerins affluent, se forment toujours des traditions merveilleuses. »

The Biblical World, sept. 1902. — M. le prof. Th. F. Wright, qui avait vu naguère une « Istar reine des cieux » dans je ne sais quel pastiche grimaçant moulé dans les ateliers d'*antiques* de Jérusalem (cf. *RB.* 1901, p. 649), vient de faire une découverte plus divertissante encore, si elle ne tournait au grotesque. A propos de certaine statuette grecque trouvée par M. Bliss à Sandahannah, représentant un type d'Astarté phénicienne, ou plutôt une Βαυβώ (cf. *RB.* 1901, p. 106), il s'est aperçu que la pièce appartenait à l'art chrétien, que cette femme — en grande partie dévêtue, qui d'une main se presse les seins et retient à peine de l'autre un pan de vêtement — rappelait la Madone de Cimabue (!) et que c'était à tout le moins une sainte Anne, mère de Marie. Le vieux maître florentin trouverait sans doute la comparaison peu décente. Cette archéologie est bonne pour les tréteaux. — *Oct.* — G. L. Robinson : *The ancient « circuit of Argob »*. Sous cette appellation empruntée au Deutér. III, 4 ss., l'auteur comprend « toute la région du *Ledjah* et du *Djébel-Drûz* ». Avant d'essayer cette détermination — d'ailleurs fort contestable en elle-même, — il eût été opportun de préciser d'abord ce que la Bible veut désigner par le « *circuit of Argob* ».

Quarterly Statement P. E. Fund, octobre 1902. — Nous avons parlé plus haut du rapport de M. Macalister sur les fouilles de Gézer. — Sir C. Wilson continue son étude *Golgotha and the Holy Sepulchre;* il expose brièvement et commence à discuter les raisons sur lesquelles on s'appuie pour défendre l'authenticité du Calvaire et du Saint-Sépulcre. — Clermont-Ganneau : *Supplementary remarks upon the greek inscription from Biersheba :* nous y reviendrons plus tard. — *The Necropolis of Maresah* par J. P. Peters et H. Thiersch. — *A rock-cut press near Jerusalem* by R. A. S. Macalister. — A signaler encore, quelque observations de L. W. Masterman sur la mer Morte, et un aperçu géologique du professeur W. Sibbey sur la vallée du Jourdain

et la dépression de l'ʿArabah. — Ceux qui s'occupent de la topographie de Jérusalem ne verront pas sans surprise à la page 416 qu'on peut trouver mentionnée dans l'A. T. la vallée du Tyropœum. Le fameux passage de II Sam. XII, 31b והעביר אותם במלבן est traduit par M. Luncz, « et il les promena à travers le marché au leben » (!).

Zeitschr. des DPVereins, XXV, 1 et 2. — H. le Dr H. Hilderscheid publie une importante étude sur le régime des pluies en Palestine dans l'antiquité et de nos jours. Les biblistes y trouveront assez large profit, surtout dans les chapitres où le savant spécialiste passe en revue les données scripturaires relatives aux modifications climatériques de la contrée. — De par le prof. C. F. Seybold on écrira désormais *ḥaram* au lieu de l'usuel *ḥarâm*, pour désigner la grande mosquée à Jérusalem (?).

Mittheil. und Nachr., 1901, no 2. — C. Rohrer : Fragments d'inscr. gr. et lat. recueillis en Transjordane. — E. Littmann, notes sur des inscr. safaïtiques. — Le prof. G. L. Robinson réédite en allemand son étude sur le haut-lieu de Pétra publiée en anglais il y a plus d'un an (cf. *RB*, 1901, p. 335). — Les nos 3 à 6 pour 1901 sont annoncés comme devant paraître sous peu. Le no 1 de 1902 a cependant paru déjà, daté du 7 octobre. Il contient une notice biographique du Dr Schick († il y a un an) par le prof. E. Kautzsch, et un court rapport de Sellin sur ses fouilles de Taʿanak.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

UNE QUESTION
TOUCHANT LA COMPOSITION DU LIVRE DE JOB

I

La différence considérable et déjà remarquée avec insistance par les anciens, qui séparait le *Job* des LXX de celui qui nous a été transmis dans la Bible hébraïque, a été alléguée comme preuve, par des juges autorisés, des additions et des remaniements d'origine relativement récente que présenterait le texte massorétique de ce livre. D'autres au contraire, et ils sont toujours les plus nombreux, qui expliquent, au moins dans la généralité des cas, la différence en question en défaveur des LXX, y trouvent la preuve, soit du mauvais état de certains exemplaires du livre à l'époque où il fut traduit en grec, soit de la grande liberté qu'on se donnait à son égard.

La question que nous nous permettons de soulever touchant les étapes successives par lesquelles le livre de *Job* arriva à sa forme actuelle, ne se rapporte pas par elle-même à ce litige. Que vis-à-vis du livre primitif il faille considérer le *Job* des LXX comme mutilé, ou celui de la Bible hébraïque comme augmenté, il reste vrai que tous les deux offrent la même structure générale. Le prologue; la discussion entre Job et ses trois amis Éliphaz, Bildad et Sophar; les discours d'Élihu; les discours de Dieu et l'épilogue, ce sont là les éléments constitutifs de notre livre de Job, en hébreu aussi bien que chez les LXX. On ne s'avisera évidemment pas d'en conclure que le livre primitif devait déjà renfermer tous ces mêmes éléments. Il suffirait, pour expliquer l'accord, qu'antérieurement à la version grecque, des additions ou des remaniements eussent réussi à se fixer dans les exemplaires d'où dérivent à la fois notre Job hébreu et celui des LXX. De fait, le plus grand nombre des critiques, pour des raisons qui nous semblent péremptoires, considèrent les *discours d'Élihu* (ch. XXXII-XXXVII) comme ajoutés au livre primitif.

Mais les parties restantes, après l'élimination des discours d'Élihu, représentent-elles fidèlement le livre de *Job* dans sa forme primitive,

au moins quant aux grandes lignes? C'est à ce sujet que nous avons à exprimer des doutes. Nous le faisons d'autant plus hardiment qu'au cours de notre examen nous aurons à présenter sur plus d'un passage obscur des remarques dont la valeur n'est en tout cas pas liée à celle de notre hypothèse sur l'histoire de la formation du livre.

*
* *

Nous venons de mentionner l'opinion régnante parmi les critiques touchant les *discours d'Élihu*. Comme nous aurons à prendre dans cette opinion même le point de départ de l'enquête à laquelle nous allons nous livrer, il ne sera pas inutile de rappeler les raisons sur lesquelles elle s'appuie.

Élihu se présente comme ayant assisté à la discussion entre Job et ses amis (XXXII, 11 s.). Or au ch. II, vv. 11 ss., où les préliminaires et les acteurs du drame sont indiqués, il n'est fait aucune mention d'Élihu. Si l'auteur du poème s'était représenté, outre Job et les trois personnages qu'il met en scène, un cinquième personnage comme témoin de la discussion et comme interlocuteur éventuel, il n'aurait pas manqué d'en avertir le lecteur. — On dit qu'Élihu est introduit comme appartenant à l'auditoire (1). Mais l'auteur, au ch. II, vv. 11 ss., ne trahit en aucune manière l'idée que la discussion a lieu devant une assistance quelconque; bien au contraire, les circonstances décrites en cet endroit excluent cette supposition. Au ch. XXXII, Élihu ne fait lui non plus aucune allusion à sa prétendue qualité de membre ou de porte-voix du public ou d'une partie du public. Quant aux passages des discours de Job et de ses amis où l'on a cru reconnaître des allusions à la présence d'un auditoire, à savoir XVII, 9; XVIII, 2 s.; XXX, 1 ss., il est impossible d'apercevoir dans le premier et le troisième un fondement quelconque à une pareille interprétation; dans le second, XVIII, 2 s., Bildad, il est vrai, emploie la deuxième personne du pluriel, d'après le texte massorétique; mais cette particularité ne justifie pas la supposition que Bildad s'adresse au public en même temps qu'à Job. Comment aurait-il pu demander aux prétendus témoins du débat quand ils mettraient fin à leurs vains discours, alors qu'aucun de ces témoins n'avait dit un mot, et qu'Élihu lui-même, qui pourtant était plein de paroles (XXXII, 18), obtient dans le récit aussi bien que de sa propre bouche le témoignage qu'il a gardé tout le temps un silence respectueux (XXXII, 4, 6, 11 s.)? Il faut, à l'endroit en question,

(1) K. Budde, *Das Buch Hiob*, Göttingen, 1896, *Einl.*, p. XVIII.

XVIII, 2 s., rétablir la deuxième personne du singulier, conformément à la lecture des LXX. — Au reste, il est absolument contraire à l'esprit général et au caractère du poème, d'accorder une si grande importance à des circonstances purement hypothétiques de la mise en scène; celle-ci sert uniquement de cadre littéraire à l'œuvre qui est d'une nature essentiellement spéculative et abstraite.

Dans l'épilogue non plus, il n'est tenu aucun compte d'Élihu et de ses discours; Éliphaz et ses deux amis ont mal parlé, Job a bien parlé (XLII, 7). Pourquoi l'auteur de l'épilogue, s'il a connu les longs discours d'Élihu, n'a-t-il pas un mot pour rapporter l'appréciation divine à leur sujet? Serait-ce parce qu'Élihu est censé n'avoir exposé que la manière de voir de l'auteur lui-même (1)? Mais pourquoi cela devait-il empêcher l'auteur de faire approuver la manière de voir exposée par Élihu? Pourquoi cela devait-il le conduire à faire approuver Job, qu'Élihu avait si vivement pris à partie, à faire condamner Éliphaz et ses deux amis, dont en somme Élihu avait soutenu la manière de voir?

A la lecture des ch. XXXII-XXXVII, il est impossible de n'être point frappé de la différence profonde qui règne, au point de vue du style et du ton, entre les discours d'Élihu et ceux des ch. III-XXXI. Élihu ne se distingue guère des trois amis de Job par la thèse qu'il défend, ni par les arguments qu'il allègue; mais l'auteur qui lui met dans la bouche les développements prolixes auxquels il se laisse aller, n'avait manifestement pas la puissance de celui qui a fait parler Éliphaz et ses deux compagnons. Élihu appuie avec une emphase et une insistance fatigantes sur sa manière de voir à lui (XXXII, 6 ss.; XXXIII, 1 ss., 33; XXXIV, 2, 10, 16, 31 ss.; XXXV, 4; XXXVI, 2 ss.); ses appels incessants à l'attention trahissent beaucoup plus qu'il n'a l'air de s'en douter, la pauvreté de ses ressources; pour donner plus de force à ses paroles, il croit utile, ce qu'Éliphaz, Bildad et Sophar ne font jamais, d'interpeller constamment Job par son nom propre (XXXII, 12; XXXIII, 1, 31; XXXIV, 5, 7, 35 s.; XXXV, 16; XXXVII, 14).

L'auteur des ch. XXXII-XXXVII ne se contente pas de désigner Élihu par son propre nom et son lieu d'origine, comme l'auteur du poème l'avait fait pour les personnages qu'il met en scène. Il ajoute le nom de son père : Élihu, *fils de Barakhel* (XXXII, 2, 6), et même celui de la famille d'où il était issu (XXXII, 2).

Ajoutons, pour en finir, que, dans la forme actuelle du livre, la réponse que Dieu lui-même adresse à Job (XXXVIII ss.) rend les dis-

(1) Budde, *l. c.*

cours d'Élihu entièrement superflus. Nous aurons à revenir aussitôt sur cette considération, pour nous demander s'il ne s'en dégage pas quelque conclusion ultérieure.

*
* *

Les discours d'Élihu forment donc, nous croyons la chose bien établie, une addition au livre primitif de Job. Mais *pourquoi* les discours d'Élihu ont-ils été ajoutés? La réponse à cette question est donnée en termes explicites par leur auteur lui-même, XXXII, 1-5, 6 ss. : les trois amis de Job laissent à celui-ci le dernier mot et ne répondent plus; or, cela ne pouvait pas être! C'est pourquoi Élihu va à son tour entreprendre de réfuter Job! En présence de cette explication de l'intervention d'Élihu, on se demande aussitôt *dans quelles conditions* se trouvait le livre pour qu'il pût sembler susceptible d'un complément de cette nature? L'auteur de ce complément avait-il sous les yeux ou connaissait-il les discours de Dieu et l'épilogue? A cette nouvelle question, on ne peut, croyons-nous, donner qu'une réponse négative. Car :

1° Si l'auteur de la section XXXII-XXXVII avait eu à s'occuper d'un livre renfermant les discours de Dieu, il n'aurait pu trouver étrange ou peu édifiant le silence des trois amis après le discours du ch. XXXI. Job devait paraître autrement accablé par le réquisitoire divin que par les raisonnements de ses visiteurs. Il était même manifestement impossible pour ceux-ci d'insister ou de revenir à la charge, une fois que Dieu avait pris la parole, et nul lecteur ne pouvait manquer de le reconnaître.

2° Élihu n'insiste pas seulement sur le manque de sagesse dont les protestations de Job témoignent; Job, pour lui, est un impie, XXXIV, 7, 8, 34 ss.; XXXV, 16. En écrivant le passage XXXIV, 34 ss., l'auteur n'avait pas sous les yeux le récit du repentir de Job et du pardon que Dieu lui avait accordé, de l'éloge qui lui était décerné dans l'épilogue; sinon il n'aurait pas fait prendre au personnage qu'il introduit après coup une attitude aussi sévère, aussi intransigeante pour Job.

3° Élihu n'admet pas que Dieu puisse se rendre au désir exprimé à plusieurs reprises par Job, de discuter sa cause directement avec lui. Job en avait appelé au jugement de Dieu, XIII, 3, 32; XXIII, 3 ss. (1); Élihu émet l'avis qu'il était inutile d'attendre que Dieu lui-même daigne répondre; l'espoir de Job était donc insensé; ses récriminations contre le refus de Dieu d'entrer en litige avec l'homme, impli-

(1) Du passage XXXI, 35 ss., il sera question plus loin, *sub* II.

quent un attentat à la majesté divine, XXXIII, 12 ss. — Peut-on admettre que l'auteur qui fait tenir un pareil langage à Élihu, ait intercalé les discours de ce dernier avant le récit de l'apparition de Dieu?

4° Dès le début de sa dissertation, XXXII, 13 s., Élihu s'était excusé, en termes significatifs, devant les trois amis de Job réduits au silence, de la hardiesse qu'il a de prendre encore la parole après eux pour essayer de vaincre Job : « Ne dites point : nous avons pénétré jusqu'à la sagesse! que (désormais) Dieu l'abatte et non pas un homme! — Car il ne m'a pas encore adressé des paroles à moi, et ce n'est point par des discours comme les vôtres que je lui répondrai. » Il est supposé que c'est en désespoir de cause que les orateurs précédents ont renoncé à la parole et abandonné Job à Dieu. Élihu proteste contre cette attitude : Tout n'a pas été dit! Il reste des arguments à faire valoir! Malgré tout, Job doit être convaincu d'erreur! — Encore une fois, cette position prise par Élihu ne se comprendrait point, si l'auteur qui a introduit le personnage avait connu les discours de Dieu.

Nous pourrions poursuivre la démonstration, en examinant par le menu les paroles attribuées à Élihu. Mais il est suffisamment établi, croyons-nous, par les considérations qui précèdent, que l'auteur des ch. XXXII-XXXVII, en ajoutant cette section au livre de Job, ne supposait point comme suite et fin les discours de Dieu et l'épilogue.

Or, on pourrait à la rigueur émettre trois hypothèses pour expliquer cette absence des discours divins et de l'épilogue, comme condition de l'addition du sermon d'Élihu. Tout d'abord l'auteur du sermon d'Élihu n'aurait-il pu lui-même retrancher ces parties, en vue de les *remplacer* par les discours de son personnage? Il aurait ainsi volontairement ignoré la finale du livre primitif. Cette hypothèse n'est pas vraisemblable. Elle prête à notre auteur, outre une audace très grande, une opération entièrement inutile. En effet le seul but qu'il pouvait se proposer par la mise en scène d'Élihu, à savoir la suppression du scandale auquel le silence des trois champions de la cause de Dieu était censé exposer le lecteur (XXXII, 1-5, 6 ss.), ce but se serait trouvé déjà parfaitement atteint par la partie du livre que l'on supposerait avoir été retranchée. — Une autre hypothèse consisterait à dire que l'auteur des discours d'Élihu peut n'avoir connu qu'un exemplaire ou des exemplaires *tronqués* du livre de Job ; mais c'est là une hypothèse évidemment absurde.

On est conduit ainsi à se demander si le livre de Job, dans sa forme primitive, n'aurait pas pris fin en réalité après le discours de Job que nous lisons au ch. XXXI, de telle manière qu'il n'aurait pas compris la relation de l'apparition de Dieu ; ni, du moins dans leur forme et leur

cadre actuels, c'est-à-dire *comme divins,* les discours attribués à Dieu aux ch. XXXVIII ss.?

*
* *

Cette troisième hypothèse se complique des considérations que voici. Nous avons rappelé tout à l'heure que l'intervention et les discours d'Élihu ne sont pas connus dans l'épilogue du livre. La partie de l'épilogue où se montre cette ignorance du rôle rempli par Élihu (XLII, 7-9), suppose d'ailleurs la présence des discours divins. D'où il faut conclure que, si la section d'Élihu est une addition faite au livre de Job avant que celui-ci ne fût augmenté des discours de Dieu et de l'épilogue; de leur côté les discours de Dieu et l'épilogue auront été pareillement ajoutés au livre dans sa forme primitive, d'où la section d'Élihu est supposée absente.

Nous aurions donc à distinguer quatre éditions du livre de Job. Dans la première le livre se serait terminé par le discours de Job au ch. XXXI. La seconde aurait renfermé l'addition des discours d'Élihu. Une troisième, *parallèle à la seconde,* aurait consisté dans le livre primitif augmenté des discours de Dieu et de l'épilogue; il ne serait du reste pas nécessaire de considérer les discours de Dieu dans toute leur étendue, comme une composition de caractère secondaire quant à la substance; les éléments ayant pu en être empruntés à diverses parties du livre primitif. Enfin dans la quatrième édition se serait opérée la fusion des deux précédentes.

En faveur de la conjecture que nous venons d'exposer nous n'avons fait valoir jusqu'ici qu'un argument *a priori,* à savoir sa connexion avec les conclusions que nous croyons fondées touchant le caractère secondaire des discours d'Élihu et touchant les conditions dans lesquelles ces discours doivent avoir été ajoutés au livre primitif. A présent nous avons à la contrôler par un examen plus attentif des faits d'ordre littéraire avec lesquels elle se trouve en rapport. Nous pourrons, par la même occasion, rencontrer les principales objections qu'elle soulève.

II

A la fin du ch. XXXI, vv. 34ᶜ-37, Job a bien l'air, dirait-on, de provoquer encore le Tout-Puissant. Il vient d'affirmer longuement son innocence et la parfaite droiture avec laquelle il a toujours rempli son devoir; jamais, dit-il, il n'a caché ses fautes par crainte de la foule ou retenu par la honte. Puis il continue à l'endroit indiqué :

. . . . . .
34c Et je me tairais? je n'oserais sortir de ma demeure (1)?
35 Qui me donnera que quelqu'un m'entende!
Voici mon *signe!* que Dieu me réponde (?);
et que ma partie adverse écrive un libelle!
36 Je le porterai sur mon épaule,
je m'en ceindrai comme d'une couronne!
37 Je lui exposerai en détail toutes mes démarches,
comme un prince je me présenterai devant lui!

Job, dit-on, veut en appeler à Dieu. Pour accentuer son défi il proclame, v. 35b, qu'il appose *sa signature* à sa protestation; puis il provoque Dieu à écrire de son côté l'acte d'accusation. Cet acte d'accusation écrit par Dieu, Job proclame qu'il le portera comme un insigne d'honneur sur l'épaule, qu'il s'en ceindra le front comme d'un diadème; dans cette attitude il rendra compte à Dieu de tous les détails de sa conduite et se présentera comme un prince devant le juge souverain. — N'est-il pas clair qu'un défi aussi audacieux est comme l'annonce même de l'apparition de Jéhova, et que le livre primitif ne peut s'être terminé sur ces paroles de Job?

Avant de tirer cette conclusion, et avant de trop admirer, comme quelques-uns le font, la beauté sublime de l'apostrophe que l'on dit adressée à Dieu, ne perdons pas de vue qu'il y a, sur ces versets 34c-37, plus d'une remarque à faire.

Tout d'abord, au point de vue du contexte, nous admettons que le passage formait primitivement la finale du discours de Job. Que les vv. 38-40 qui y font suite dans notre texte, aient été, comme le pensent les uns dont Bickell partageait l'avis en 1882 (2), détachés d'une autre partie du discours pour être ramenés ici; ou qu'ils aient été simplement interpolés, comme d'autres le croient dont Bickell a fini par adopter la manière de voir (3), il est bien certain qu'ils sont d'un effet réellement choquant après ce que nous lisons aux vv. 34c-37.

Pour nous, l'essentiel est de voir si l'interprétation courante de ces versets 34c-37, que nous avons rapportée aussi fidèlement que possible, est exacte; si ces versets eux aussi n'auraient pas souffert quelque dérangement? Afin de nous éclairer à ce sujet, nous remarquons :

1° Les suffixes des verbes au v. 37 ne se rapportent pas au même sujet que les suffixes des verbes qui précèdent immédiatement au v. 36. Ici, au v. 36, c'est le סֵפֶר, le *libelle,* que l'on suppose désigné par les pro-

(1) Voir plus loin, *sub* 3°, dans le présent paragraphe.

(2) *Carmina Veteris Testamenti metrice*, p. 175, où les vv. 38-40 sont placés à la suite du v. 32.

(3) Cf. *Das Buch Job*, 1894, p. 49.

noms suffixes; au v. 37 les pronoms suffixes visent, par delà le v. 36, le שׁמע ou le איש ריבי, le *juge* ou l'*adversaire* dont il est question au v. 35. Que cette disposition ou cette construction n'offre point un modèle de clarté, on en voit la preuve dans la Vulgate, qui n'a rien trouvé de mieux que de rapporter les suffixes du v. 37, comme ceux du v. 36, au *libelle :* ... per singulos gradus meos pronunciabo *illum,* et quasi principi offeram *eum* (scil. *librum*).

2° Sans compter, nous ne dirons pas la hardiesse, mais l'étrangeté des figures, il faut convenir que d'après la disposition actuelle ou d'après l'interprétation reçue du texte, l'auteur prête à Job un langage inouï. Job aurait défié *Dieu* d'*écrire* contre lui un libelle d'accusation; ce *libelle,* écrit par Dieu, Job proclame qu'il le *portera sur l'épaule;* de ce libelle il se ceindra le front *comme d'une couronne;* c'est-à-dire qu'il se fera du libelle renfermant l'acte d'accusation *divin,* un insigne d'honneur; et c'est ainsi, *comme un prince,* qu'il se présentera devant le tribunal de Dieu! Job, dit-on, exprime de cette façon sa confiance dans la défense qu'il tient prête; mais ne serait-il pas plus exact de dire qu'il n'aurait pu mieux exprimer son intention de braver Dieu? Et ce serait là la conclusion d'un discours où le héros avait à plusieurs reprises protesté de sa soumission, XXXI, 2 ss., 6, 14, 23, 28. Comment l'auteur aurait-il pu songer un seul instant à faire formuler à son personnage, en de pareils termes, le vœu de voir Dieu entrer avec lui en litige? Ni au propre, ni au figuré, Job ne pouvait sérieusement espérer que Dieu écouterait des sollicitations aussi ineptes.

3° Si l'on considère avec attention la manière dont le passage est introduit à la fin du discours, on aura la plus grande peine à admettre que c'est *devant Dieu* que Job se déclare prêt à comparaître. Comme nous l'avons rappelé plus haut, Job venait d'affirmer, aux vv. 33-34[ab], qu'il n'avait jamais caché ses fautes ni enfermé son iniquité comme un secret dans son sein, par crainte de la foule ou retenu par la honte. C'est immédiatement après ces paroles qu'il s'écrie : « Et je garderais le silence! je ne franchirais point le seuil de ma porte! *Qui me donnera que quelqu'un entende ma cause!...* » N'est-il pas clair, en un pareil contexte, que Job veut signifier par ces mots qu'aujourd'hui encore, malgré ses épreuves qui l'exposent à des suspicions malveillantes, il est prêt à affronter comme autrefois l'opinion *des hommes,* le jugement *du public?* Quand il exprime le vœu qu'il se trouve quelqu'un pour entendre sa cause, ce n'est donc pas Dieu, mais un *juge humain,* instruisant et liquidant la cause au grand jour, dont il se déclare disposé à accueillir l'intervention. Dès lors le איש ריבי, l'*adversaire,* ne peut, lui non plus, pas être Dieu; car Job ne peut avoir conçu l'idée de se voir cité

par Dieu devant un tribunal autre que le sien; l'*adversaire* de v. 35[c] fait pendant au juge *entendant* la cause, de v. 35[a]. Et celui-ci est un *juge humain*. C'est d'ailleurs manifestement au שׁבט, au *juge* de v. 35[a] que se rapporte le v. 37. — Cette interprétation ne deviendrait que plus certaine, si l'on voulait adopter pour v. 34[c] le commentaire proposé autrefois par Bickell, dans ses *Carmina Veteris Testamenti*... Le texte hébreu, très concis, présente en cet endroit une certaine équivoque. Littéralement il peut se traduire, ou bien : « Je ne sortirais pas *de* (ma) porte? » ou bien : « Et je ne sortirais pas *à* ou *vers* (la) porte? » Dans ce dernier cas, ce serait la porte de la ville, c'est-à-dire le siège du tribunal, qui serait visé. Job aurait donc voulu protester qu'il ne redoutait pas de se rendre devant le tribunal. Encore une fois, il n'en serait que plus évident qu'au v. 35[a] c'est un *juge humain* qui est en vue. Seulement le commentaire proposé en 1882 par Bickell prêtait à Job une exclamation par trop inattendue; il n'était pas question de citer Job devant le tribunal. Le v. 34[c] ne fait que *préparer* l'appel au juge.

Nous nous sommes rangé à l'avis de Bickell en rattachant v. 34[c] à ce qui suit. Cette disposition nous paraît en effet le mieux ou même seule répondre à l'exigence de la strophique et à celle du sens.

D'autres toutefois rattachent v. 34[c] à ce qui précède.

Ainsi Duhm (1), en faisant dépendre le deuxième et le troisième membres du v. 34, du אם qui ouvre le v. 33, au lieu de reconnaître que v. 34[b] dépend du כי qui précède immédiatement, arrive au commentaire que voici : « (Je n'ai point caché mes fautes parmi les hommes....., par crainte de la foule); *la honte devant les familles ne m'a point effrayé; je n'ai point gardé le silence, ni évité de sortir de ma demeure* » (2); c'est-à-dire : je n'ai jamais eu à rougir de ma conduite de manière à devoir m'enfermer chez moi, dans le silence. En soi, c'est acceptable au point de vue du sens; mais Duhm n'obtient ce

(1) *Das Buch Hiob*, 1897, p. 151.

(2) Littéralement :

33 *Si* j'ai caché mes fautes parmi les hommes,
— enfermant comme un secret mon iniquité dans mon sein;
34 *parce que* j'aurais craint la grande foule!
Ou (que) la honte devant les familles m'effrayait
. . . . . .

Le *si* (אם) du v. 33 équivaut à une négation (*je n'ai point caché*...). Or Duhm veut que v. 34[b] dépende non pas du *parce que* de v. 34[a], mais du *si* du v. 33. — Il supprime en outre v. 33[b] comme une glose; ainsi la strophe de quatre vers se trouve ici rétablie, v. 34[c] étant joint au membre précédent comme dépendant lui aussi de אם. Quant à la strophe suivante, mutilée par cette dernière opération, Duhm la répare en supposant qu'un stique a disparu immédiatement avant celui de v. 35[c], « qui est suspendu en l'air ». Voir plus loin, 6°.

sens, nous semble-t-il, qu'en faisant violence à la construction de la phrase et au parallélisme. — Au reste, même à supposer ce commentaire, l'argument que nous avons tiré du contexte pour justifier la présomption qu'au v. 35 ce n'est pas devant Dieu, mais devant un juge humain que Job exprime le vœu de comparaître, garde sa valeur. Il reste vrai en effet qu'aux vv. 33-34 Job vient de proclamer que jamais il n'a caché ses fautes, etc. Et dans cet ordre d'idées, le v. 35 se comprend naturellement du vœu exprimé par Job, qu'un juge puisse entendre sa cause suivant les règles de la procédure et dans toutes les conditions de publicité.

4° L'observation que nous venons de faire se trouve confirmée par la suivante. Si c'est Dieu qui est invoqué comme juge au v. 35, il faudra conclure qu'il est envisagé en même temps comme le שֹׁמֵעַ souhaité, c'est-à-dire comme celui qui doit *entendre la cause,* et comme le אִישׁ יִב, c'est-à-dire comme la partie adverse qui est sommée d'*écrire le libelle d'accusation*. Cela est tout au moins très peu commode.

5° Mais que faut-il penser de v. 35c? Si ce verset est bien compris par l'exégèse courante, notre critique de l'interprétation générale que l'on donne du passage, se trouve malgré tout réduite à néant. Car enfin, n'est-ce pas *Dieu* qui est ici en termes explicites invité *à répondre?* Examinons de près.

On traduit la première moitié de ce stique, הֵן תָּוִי, par : *voici ma croix!* ou bien : *voici ma signature! voici mon seing!* ou bien encore : *Je conclus!* — Le mot תָּו, dit-on, signifie proprement *croix*. Les illettrés mettaient une croix au bas des actes, pour représenter leur signature. Job déclare donc qu'il met *sa croix,* c'est-à-dire sa signature au bas de sa protestation... — On pourrait remarquer que le discours de Job n'avait jamais, dans ce qui précède, été présenté comme un *acte;* qu'il serait étrange que celui qui réclame un libelle d'accusation auquel il puisse répondre, commence par proclamer que voici sa signature à lui! Il est vrai que Dieu, juge et partie adverse, devient en outre *accusé,* puisqu'il est sommé de répondre. Mais parlons plutôt de la signification du mot תָּו. Ce mot signifiait en effet *croix;* et on peut, par conséquent, parfaitement admettre qu'il ait été employé pour désigner *la croix* par laquelle les illettrés remplaçaient leur signature. Mais l'auteur n'a pas eu l'idée, apparemment, de nous représenter Job comme un illettré. La question est donc de savoir si le mot תָּו était employé aussi au sens général de *seing,* de *signature;* c'est moyennant cette supposition que Bickell traduit plus librement : *Je conclus!* Or de cette acception dérivée et plus générale, en quelque sorte métaphorique, du mot תָּו, nous n'avons nul indice. Duhm dit bien que la for-

mule הן תיו aura été une sorte de dicton par lequel on exprimait l'intention de déposer une plainte (1); mais ce dicton est inventé pour le besoin de la cause. Le mot תו, en fait, se présente ailleurs au sens de *signe, marque* (*Ezech.* IX, 4, où il faut noter en même temps le v. *marquer*), mais avec cette nuance bien accentuée qu'il s'agit d'une *marque distinctive* inhérente à celui à qui elle se rapporte. Dans notre passage, à supposer le sens indiqué du mot, il faudrait donc traduire : *Voici ma marque* (= le signe dont je suis marqué...). Mais alors les mots : « que le Tout-Puissant me réponde! » n'auraient plus de sens.

6° Or, plus haut, sous le 2°, nous avons relevé l'invraisemblance de la bravade par laquelle Job, au v. 36, aurait proclamé son intention de porter comme un *insigne d'honneur*, sur l'épaule et sur le front, le libelle d'accusation écrit par Dieu. Nous nous demandons si cette parole du v. 36 ne serait pas en réalité à rapporter au תו, au *signe*, au *stigmate*, dont Job se dirait marqué? Quel serait ce signe? La nature en est indiquée dans la seconde moitié du stique, sauf à vocaliser וְעִנֵּנִי, au lieu de וַעֲנֵנִי (2) : « Voici mon stigmate : c'est que le Tout-Puissant m'accable... », ou bien : « Voici mon stigmate dont le Tout-Puissant m'afflige... » Mais, dira-t-on, le pronom suffixe au v. 36 (je *le* porterai sur l'épaule; je m'*en* ceindrai comme d'une couronne), doit grammaticalement se rapporter au *libelle* mentionné immédiatement auparavant, v. 35[c]; et non pas au *signe*, au *stigmate* dont il n'est question qu'au v. 35[b]. Nous avons précisément remarqué plus haut, sous le 1°, le manque de suite ou de cohésion dans l'application des pronoms suffixes aux vv. 36-37. Au v. 37, les suffixes se rapportent au *juge*; au v. 36, ils se rapportent à un autre sujet.

Nous avons entendu Duhm reconnaître que dans notre texte v. 35[c] « reste suspendu en l'air » (3). Nous savons d'ailleurs que les vv. 38-40, qui font suite à notre passage, ont été introduits ici par accident, ou grâce à une opération irrégulière. Les difficultés que nous avons relevées au cours de notre examen s'évanouissent, moyennant la supposition parfaitement justifiée d'une interversion très facile à comprendre. Voici l'ordre dans lequel nous lisons les vv. 34[c]-37 :

34[c] וְאָדָם לֹא אֵצֵא פֹתֶחַ
35 הֵן תָּיו שַׁדַּי וַעֲנֵנִי
36 אִם לֹא עַל שִׁכְמִי אֶשָּׂאֵנִי
אֶעְנְדֶנּוּ כְּמוֹ עֲטָרוֹת לִי

35[a] מִי יִתֵּן לִי שֹׁמֵעַ לִי
35[c] וְסֵפֶר כָּתַב אִישׁ רִיבִי
37 מִסְפַּר צְעָדַי אַגִּידֶנּוּ
כְּמוֹ נָגִיד אַקְרִיבֵנִי

(1) *L. c.*, p. 151.
(2) Cfr. *Job*, XXX, 11.
(3) *L. c.*, p. 151.

Un copiste, trouvant les deux strophes finales disposées ainsi sur deux colonnes parallèles, a pu transcrire le stique 35ᵃ à la suite du stique 34ᶜ, comme se trouvant sur la même ligne; de même le stique 35ᶜ à la suite de 35ᵇ (1); arrivé au v. 36, l'évidence plus nette du parallélisme l'a mis en garde; il a transcrit dans leur ordre naturel les deux stiques du v. 36, puis ceux du v. 37.

Le sens de nos deux strophes, après ce que nous venons de dire, paraît très clair. Dans tout ce discours du ch. XXXI, Job vient d'exposer en quelque sorte son examen de conscience, affirmant l'horreur qu'il a toujours éprouvée pour les vices et transgressions qu'il énumère. Il le fait d'ailleurs, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, sans le moindre accent de révolte ou d'impatience. Le ton de ce discours diffère totalement de celui des répliques passionnées qu'il avait opposées aux semonces d'Éliphaz et de ses deux amis. Aux vv. 33-34, il proteste enfin que s'il a eu ses fautes, il n'a jamais eu peur du jugement de la foule, ni redouté la confusion devant les familles. Pourquoi donc aurait-il à rougir aujourd'hui?

Et je serais réduit au silence? Je n'oserais sortir de chez moi?
Voici mon stigmate dont Dieu me marque par le malheur (2),
si je ne le porterai pas sur l'épaule!
si je ne m'en ceindrai pas (le front) comme d'une couronne!

Oh! si j'avais quelqu'un pour m'entendre,
et que ma partie adverse eût écrit un libelle!
Une à une, je lui exposerais mes démarches,
comme un prince je me présenterais devant lui!

Job ne refuse pas de reconnaître qu'il est frappé par Dieu; mais il n'en a pas moins conscience qu'il est innocent. La finale rejoint le récit du prologue. Job, sûr de son bon droit, loin de rougir du traitement qui lui est infligé, s'en fait un titre d'honneur. Le lecteur savait par le prologue que les souffrances de Job n'étaient pas un châtiment, mais une épreuve qui n'avait rien d'avilissant. Il était juste qu'en terminant, Job le reconnût à son tour.

Les vv. 34ᶜ-37 du ch. XXXI ne sont donc point une provocation adressée au Tout-Puissant.

(1) Les strophes précédentes pouvaient être en effet écrites suivant cet ordre : deux stiques parallèles sur une même ligne. Peut-être encore étaient-elles disposées sur une seule colonne, ou bien écrites comme un texte en prose; et les deux dernières seules sur deux colonnes parallèles, par défaut d'espace ou pour telle autre raison.

(2) Littéralement : mon stigmate dont le Tout-Puissant m'afflige; — ou bien : voici mon stigmate, à savoir que le Tout-Puissant m'afflige...

III

Nous n'avons pas à examiner la question de savoir si le prologue du livre de Job a été emprunté à un autre livre, à une histoire « populaire » de Job. Nous avouons ne pas voir pour notre part des motifs suffisants pour affirmer cette diversité d'origine du prologue et du poème (1), bien qu'il soit plus que probable que le héros et le récit de ses malheurs n'aient pas été créés de toutes pièces par l'auteur du drame. Ces données auront été ou peuvent avoir été puisées par lui dans la tradition. Dans tous les cas, les discours des ch. III ss. ont été composés *comme suite au prologue,* où est exposé le sujet de la discussion et où les personnages qui y prennent part sont mis en scène.

Mais l'épilogue n'est pas aussi essentiel dans l'économie du livre. L'intérêt de celui-ci ne réside manifestement pas dans le cas particulier de Job; ce n'est pas l'histoire de Job pour elle-même que l'auteur a voulu raconter. Cela est évident. D'autre part, à considérer l'œuvre au point de vue de son objet idéal, elle ne demandait pas comme un complément nécessaire, le récit du dénouement que nous lisons au dernier chapitre et qui se rattache étroitement aux discours divins.

Le but de l'auteur a été, sans doute, de traiter d'une manière dramatique, en le concrétisant dans un exemple, le problème philosophique et religieux du rapport entre la Providence divine et la distribution des biens et des maux de cette vie. Mais pas plus que les discours d'Élihu, les discours de Dieu ni l'épilogue ne contribuent en rien à mettre la *solution* de ce problème en lumière. On peut ajouter que l'auteur avait indiqué lui-même une *solution* du problème dans le prologue. D'autre part le récit de la pénitence de Job à la suite du réquisitoire divin, perd beaucoup, à raison même des circonstances extraordinaires dans lesquelles elle se produit, de sa portée universelle comme enseignement moral. L'intervention de Dieu diminue, dans une grande mesure, l'intérêt humain qui s'attache à la discussion du

(1) Voir les arguments exposés chez Duhm, *l. c.*, p. VII. Pour l'emploi du nom de *Iahve* par Job (I, 21), il est à remarquer que, dans le prologue, Job, sa femme et ses serviteurs se servent régulièrement du nom *Elohim*, I, 5, 16; II, 10, 11. Le nom de Iahve se présente aussi XII, 9. C'est sans doute le résultat d'une corruption du texte; mais rien ne garantit non plus d'une manière absolue l'authenticité de I, 21[b]. Ici d'ailleurs, la présence du nom de *Iahve* trouverait peut-être son explication par le caractère sacramentel que la formule aurait eu déjà au temps de l'auteur. — Les autres arguments allégués par Duhm sont rencontrés par notre hypothèse même, ou dans la suite de notre exposé.

problème. D'après Bickell (1) la théophanie a pour fonction, dans l'économie du drame, d'écarter le danger que la spéculation fait courir à Job de perdre la foi dans la justice et même dans l'*existence* de Dieu (2). Mais le dernier discours de Job, au ch. XXXI, ne trahit vraiment pas l'ombre d'un danger de cette espèce. Puis, nous le répétons, le moyen extraordinaire, mis en œuvre pour faire face à ce danger, manque d'harmonie avec le caractère humain et universaliste de l'œuvre. Bickell dit, il est vrai, que la théophanie est conçue comme symbole d'une crise de conscience. Cela ne paraît guère. On ne voit d'ailleurs plus, dans ces conditions, d'où la théophanie tiendrait son efficacité nécessaire comme moyen de parer au danger de perdre la foi dans l'existence de Dieu.

La trame de l'œuvre est très simple. L'auteur met en scène un homme juste, accablé par les épreuves dont Dieu a permis qu'il fût atteint. Job, en sa qualité d'homme juste, a souffert ses malheurs avec une patience exemplaire. On n'est pas obligé de rechercher une raison psychologique déterminée expliquant le changement d'attitude de Job, dans les circonstances décrites II, 13. Jusqu'ici il avait été bien établi que Job était juste; sa conduite autant que le témoignage de Dieu lui-même, dans le conseil céleste, l'ont prouvé. S'il devient tout à coup le juste impatient, ce n'est pas nécessairement à cause du « silence significatif » de ses trois amis; c'est que désormais il doit remplir un rôle nouveau. C'est pour une raison d'ordre littéraire, en vue de déterminer les conditions de la discussion qui va avoir lieu, que Job commence par se répandre dans une plainte amère sur sa destinée. Il offre ainsi un terrain au débat. Il est à partir de ce moment le type de *l'innocent* affligé *qui prétend discuter les voies de la Providence divine*. L'auteur a-t-il voulu insinuer que cette prétention est provoquée chez Job par l'attitude des trois visiteurs? C'est possible, mais difficile à prouver. — La discussion entre les trois amis et Job, à la lumière de ce que le lecteur apprend dans le prologue, constitue sans aucun doute, formellement, un tout complet. Le lecteur est averti que les trois visiteurs, aussi bien que Job lui-même, ont tort : eux, parce qu'ils veulent voir dans les souffrances de leur ami le châtiment d'une conduite coupable, ce qui est démenti par le récit du prologue; lui, parce qu'il se prétend injustement frappé par Dieu, en quoi ses interlocuteurs lui prouvent d'ailleurs abondamment qu'il se

(1) *Das Buch Job*, p. 8.

(2) Ce n'est pas sans raison que Bickell ajoute : *et même dans l'existence de Dieu*. Il est évident en effet que Dieu, dans les discours qui lui sont attribués ch. XXXVIII ss., s'attache à prouver, non pas sa justice, mais sa puissance et sa supériorité sur Job.

trompe. Cette mise en scène était destinée sans doute, dans l'intention de l'auteur, à être ce qu'elle est, à enseigner ce qu'elle enseigne. La leçon qui s'en dégage à chaque ligne, c'est que la loi qui préside à la répartition des biens et des maux de cette vie est un insondable mystère.

Outre, ou plutôt moyennant cet enseignement purement théorique touchant le mystère de la Providence divine, une double moralité découle de la joute oratoire. La première, c'est qu'il faut se garder de condamner celui que le malheur atteint. Le lecteur est porté à excuser Job de ses impatiences; mais il ne pardonne pas à Éliphaz et à ses deux compagnons l'insistance de plus en plus odieuse avec laquelle ils s'acharnent contre le juste éprouvé. La doctrine qui prétend interpréter uniformément les maux de cette vie comme des punitions infligées par Dieu, quelque scrupule qu'elle mette à se couvrir des apparences de la piété, est fausse; et ceux qui s'en prévalent pour accabler le malheureux, s'exposent à commettre la plus révoltante injustice. Tout cela le lecteur le ressent vivement rien qu'en assistant au débat entre Job et ses trois adversaires.

L'autre moralité, c'est que la résignation est la seule conduite rationnelle à tenir par le juste éprouvé. Malgré le rôle que Job devait tenir dans la discussion, l'auteur l'a cependant fait prêcher d'exemple. Non seulement il l'a présenté dans le prologue comme un héros d'une vertu digne de tous les éloges, à cause précisément de sa patience; mais à la fin de la discussion elle-même, alors que les imputations malveillantes des trois amis n'avaient cessé de se faire de plus en plus méchantes, il laisse le dernier mot à Job; et celui-ci en use de la façon la plus édifiante. En passant en revue sa vie passée, dans son dernier discours, il développe indirectement un code de préceptes moraux qui formait une finale parfaitement appropriée à l'édification du lecteur. Et comme nous espérons l'avoir montré, il finit par accepter le stigmate du malheur dont il est marqué, comme un titre d'honneur (XXXI, 34e-37; voir plus haut II, 6°).

IV

Dans le prologue, le Satan remplit un rôle très en vue. C'est lui qui est le véritable auteur des malheurs de Job, que Dieu ne fait que permettre. Il n'y a pas lieu de s'étonner que, dans les discours de Job et de ses trois amis, cette intervention du Satan soit entièrement perdue de vue. L'on aurait tort, sans aucun doute, de chercher là un indice de la diversité d'origine des discours et du prologue. Job et ses amis ne

sont pas censés savoir ce qui s'est passé dans le conseil du Tout-Puissant. C'est l'ignorance même dans laquelle ils se trouvent touchant la clef du mystère, qui donne la note tragique à leurs débats. C'est pour l'édification du lecteur que la vraie cause du malheur de Job est racontée dans le prologue. Le lecteur devait être instruit, pour être à même d'apprécier l'erreur fatale dans laquelle tombent les personnages du drame, qui s'appliquent à scruter les voies de la Providence; d'apprécier surtout l'injustice des accusations dont Job est l'objet de la part de ses adversaires (voir III).

Mais pourquoi Dieu, dans les discours qui lui sont attribués, soit aux ch. XXXVIII-XLI, soit au moins après le repentir de Job et au moment où il lui accorde le pardon, XLII, 7 ss., ne fait-il aucune allusion au Satan? Quand il reproche à Éliphaz et à ses deux partenaires leur coupable sévérité envers Job, pourquoi ne les éclaire-t-il ou ne les confond-il pas, en leur donnant le mot de l'énigme? Dans l'épilogue XLII, 10 ss., le narrateur lui-même a la parole; si c'est ce narrateur qui créa la figure du Satan dans le prologue, pourquoi n'a-t-il plus un mot pour rappeler la part qui revenait au Satan dans le drame, et la défaite définitive que comporta pour lui la réhabilitation de Job? Il y a, semble-t-il, un manque sensible d'harmonie et de proportion entre le récit du prologue et celui du dénouement. L'épilogue paraît pour une bonne part inspiré par la préoccupation de compléter l'histoire de Job. C'est ce souci de l'intérêt particulier qui pouvait s'attacher aux éléments concrets mis en œuvre dans la composition du poème, qui aura amené l'auteur de l'épilogue à nous apprendre par exemple les noms des trois filles de Job, et ce détail de la part d'héritage que celui-ci leur accorda parmi leurs frères (XLII, 14 ss.); des traits qui sont absolument étrangers à l'objet du poème, aussi bien qu'à la facture du prologue, dont le récit s'était borné à décrire, d'une manière dramatique sans doute, mais en un style aussi sobre qu'élevé, les conditions de la mise en scène.

Rappelons encore une autre considération très importante. La discussion entre Job et ses amis tend à inculquer cette conclusion morale, que la seule issue possible du drame où s'agite l'innocent qui souffre, c'est pour lui la résignation. Éliphaz, Bildad et Sophar, qui représentent en quelque sorte l'opinion publique, s'obstinent dans leur conviction erronée que la souffrance est toujours la punition du péché. Job a beau protester; il n'a que le témoignage de sa conscience à leur opposer; c'est en vain qu'il invoquerait le témoignage de Dieu. Or l'affirmation de l'intéressé n'offre pas un motif suffisant pour le croire contre toute apparence. Job *est* innocent; mais il ne peut pas établir son

innocence de manière à convaincre ses adversaires d'erreur. Job innocent *souffre;* l'innocent peut souffrir aussi bien que le coupable; il doit se résigner à son sort. — La moralité de l'épilogue au contraire, si on avait à l'apprécier au point de vue du thème principal de l'œuvre, rentrerait plutôt dans le système défendu par les trois amis (1). En réalité, l'auteur de l'épilogue, tout en prononçant la condamnation de ces derniers, semble faire de leur doctrine une application particulière au cas de Job. Grâce à son repentir, et à la suite du pardon que Dieu lui accorde, Job est béni et redevient heureux. C'est conforme à la thèse et à la conclusion pratique qu'avait si bien exposées Éliphaz, v, 1 ss., 17 ss., de même que Bildad, viii, 1 ss., 20-22, et Sophar, xi, 14 ss.; et contre lesquelles Job s'était révolté. Certes l'auteur de l'épilogue ne doit pas être mis pour cela sur la même ligne qu'Éliphaz, Bildad et Sophar; rien ne prouve qu'il ait voulu comme eux ériger en système absolu l'association de la prospérité et de la vertu; la moralité spéciale de l'épilogue, c'est plutôt que le repentir est agréable à Dieu et méritoire. Mais précisément cette moralité est tout à fait étrangère à la préoccupation constante de l'auteur du poème ; et il est peu vraisemblable que cet auteur eût lui-même terminé son œuvre par un trait qui, ne fût-ce qu'en apparence et à la faveur d'une équivoque, pouvait s'interpréter comme appui pour la doctrine dont il avait voulu mettre en lumière la fausseté.

V

Sans compter le parallélisme naturel et spontané qu'en plusieurs passages, les discours divins, aux chap. xxxviii ss., offrent avec les discours des chap. iii ss.; il est certain, d'une manière générale, que les paroles attribuées à Dieu, par le souffle puissant qu'elles respirent, témoignent d'une parenté réelle avec la partie du livre qui renferme la discussion entre Job et ses trois amis. Les paroles de Dieu se distinguent nettement à cet égard des discours d'Élihu. Ajoutons que ces discours d'Élihu eux-mêmes semblent par endroits dépendre, ou être imités des discours de Dieu; comparez par exemple les chap. xxxvi, 26 ss. et xxxvii, où Élihu en appelle aux œuvres de la création, avec le ch. xxxviii où une description analogue est placée dans la bouche de Dieu. Aux vv. 15 ss. du ch. xxxvii, la forme interrogative est employée absolument sur le même ton qu'au ch. xxxviii. L'auteur de la section d'Élihu xxxii-xxxvii aurait donc connu certains morceaux que nous retrouvons dans la section suivante de notre livre?

(1) Cfr. Bickell, *Das Buch Job*, p. 7.

Nous croyons qu'en effet les discours des ch. XXXVIII s. figuraient, du moins en grande partie, dans le livre primitif; mais sans y être attribués à Dieu. L'auteur, qui a introduit la théophanie à la fin du livre, aura emprunté les éléments du réquisitoire divin au livre primitif lui-même, où ils auront fait partie des admonestations adressées à Job par ses trois adversaires. Sans doute, les morceaux en question auront eu besoin d'être adaptés à cette attribution nouvelle; ils n'auront pas manqué çà et là d'être augmentés. Le changement apporté ainsi à la structure du livre n'a cependant pas été voilé au point qu'il soit devenu impossible d'en apercevoir encore certains indices. Nous relevons ces indices aussi bien dans les chap. XXXVIII ss., que dans la section des chap. III-XXXI de notre livre de Job.

A. — Les chap. XXXVIII ss. eux-mêmes, disons-nous, portent la trace du remaniement par lequel ils ont passé.

1° Rappelons tout d'abord le caractère artificiel des reprises que l'on y remarque. Au ch. XL, v. 3 ss. (*Vulg.* XXXIX, 33 ss.), Job, sommé par Dieu de répondre, s'incline et confesse sa coupable légèreté. Là-dessus, au lieu d'accueillir cette expression de repentir, comme il le fait plus loin, XLII, 7 ss., Dieu recommence son interrogatoire à l'adresse de Job, par la même formule que XXXVIII, 3 : « Ceins tes reins comme un héros; je t'interrogerai et tu m'instruiras » (XL, 7). L'apparition de Dieu est annoncée XL, 6, dans les mêmes termes que la première fois, XXXVIII, 1 : « Et Jahvé répondit à Job du sein de la tempête et dit..... » Au commencement du ch. XLII, nous retrouvons le début d'une nouvelle reprise du discours divin, égaré au milieu de la réponse de Job, vv. 3ᵃ et 4 : « Quel est celui qui voile (1) le conseil (par des discours) sans sagesse... Écoute-moi et je parlerai, je t'interrogerai et tu m'instruiras. » On pourrait être tenté de rapporter la parole du v. 3ᵃ avant XL, 7; mais la répétition de la formule : *écoute-moi.....* (XLII, 4) n'est pas favorable à cette supposition.

2° Il règne dans les chap. XL-XLI un désordre depuis longtemps reconnu. Il est évident en effet que le passage XLI, 5-26, devrait faire suite immédiatement à XL, 15-32; les vv. 1-4 du ch. XLI interrompent la description du Léviathan, ou crocodile. D'autre part, la description de l'hippopotame, XL, 15 ss., comme suite au discours divin, aurait demandé à être rattachée aux descriptions analogues que nous lisons au chap. XXXIX; le passage XL, 1-14, comprenant l'interruption et la reprise du discours divin que nous venons de signaler (1°), établit entre ces morceaux une séparation très suggestive.

(1) מעלים répondant à מחשיך dans XXXVIII, 2.

L'authenticité de la double description de l'hippopotame et du crocodile (1), qui forme toute la teneur du second discours divin après XL, 1-14, est diversement appréciée par la critique (2). Les uns condamnent ces descriptions dans toute leur étendue; d'autres, comme Budde, se bornent à voir une addition d'origine récente dans le supplément de description consacré au crocodile XLI, 4-26. Il est bien sûr que tout au moins le crocodile prend une place démesurément longue dans la galerie des animaux. En 1886, Bickell défendait l'avis que primitivement il n'y aurait eu qu'un discours divin, mais séparé en deux parties par l'inscription XL, 6; les vv. XL, 2-5 étant rapportés à la fin du ch. XLI, et le v. XL, 1 (3) supprimé comme manquant chez les LXX; — les deux parties du discours seraient à distinguer au point de vue de leur objet, en ce que dans la première Job aurait été convaincu du caractère borné de son intelligence (XXXVIII-XXXIX), dans la seconde de son impuissance; c'étaient l'hippopotame et le crocodile qui devaient faire tous les frais de cette seconde démonstration (4). En réalité cette distinction manquait de base. Il était excessif de vouloir attribuer une portée nettement distincte aux descriptions d'animaux qui se lisent au ch. XXXIX d'un côté, et aux ch. XL-XLI de l'autre. D'ailleurs plusieurs passages de la soi-disant première partie du discours divin relèvent *l'impuissance* de Job; voir XXXIX, 9 ss., 19 ss. — Depuis lors Bickell a adopté l'avis que les tableaux représentant l'hippopotame et le crocodile sont, dans leur ensemble, de composition secondaire (5). Ils forment dans tous les cas un groupe littéraire distinct du ch. XXXIX.

3° Il ne peut être question, semble-t-il, même pour les chapitres XXXVIII-XXXIX pris séparément, d'unité organique de facture. Sans doute il règne, à un certain point de vue, un ordre évident dans la disposition des parties : au ch. XXXVIII, jusqu'au v. 38, ce sont les phénomènes de la nature inanimée qui sont décrits; à partir de là et dans tout le ch. XXXIX on passe en revue toute une série d'animaux. Mais, à en juger par les apparences, cet ordre doit être le résultat d'un arrangement d'éléments préexistants. Ceux-ci ne se succèdent point suivant un principe d'ordre logique; ils ne se rattachent pas les uns aux autres par l'analogie de leur objet. Le chap. XXXVIII, auquel surtout s'applique la remarque, nous offre d'abord un passage relatif à la création de la terre (v. 4-7), suivi des magnifiques strophes sur la mer (v. 8-11)

(1) XL, 15-24; 25-32 + XLI, 5-26.
(2) Cfr. Budde, *l. c.*, *Einl.*, p. XVI.
(3) *Vulg.* XXXIX, 31.
(4) *Zeitschr. f. Kath. Theol.*, X, 1886, p. 563. Cfr. ibid., p. 207.
(5) *Das Buch Job*, p. 65.

et de celles sur l'aurore (v. 12 ss.). Jusque-là tout se tient. Mais aux vv. 16 ss. nous trouvons un nouveau morceau sur la mer et la terre, qui se suivent cette fois en ordre inverse. Aux vv. 19 ss. il est question de la lumière et des ténèbres, puis vv. 22 s. des réservoirs de la neige et de la grêle; mais la lumière revient au v. 24! La neige et la grêle des vv. 22 s. sont séparées de la glace et du givre du v. 29. L'aurore des vv. 12 ss. a pour pendant, à une quinzaine de versets de distance, la description des phénomènes célestes, aux vv. 31 ss. En trois endroits il est parlé de la pluie, vv. 25, 28, 34; etc. Quoique dans une moindre mesure, on pourrait observer aussi un certain défaut d'enchaînement dans la succession des animaux. Sur le chap. XXXIX lui-même il n'y aurait rien à remarquer. Mais pourquoi le corbeau du ch. XXXVIII, 41, se trouve-t-il si loin de l'épervier et du vautour de XXXIX 26, ss.? La lionne et le corbeau de XXXVIII, 39-41, ensemble avec la biche de XXXIX, 1-4, pour lesquels on relève exclusivement le soin de la Providence à l'égard de leurs petits, semblent former un groupe à part.

4° Ce qui est plus remarquable et se rapporte plus directement à notre idée touchant la *nature* du premier remaniement qu'auraient subi les discours attribués à Dieu, c'est que plusieurs passages ne répondent pas à cette attribution. Afin de mettre ce point en lumière, nous commencerons par examiner une objection que l'on pourrait tirer contre notre hypothèse, des endroits où Dieu parle à la première personne; ensuite nous indiquerons quelques traits où notre hypothèse trouve de l'appui.

a) Sans doute, d'après notre texte, les passages des ch. XXXVIII ss., où Dieu est le sujet du discours, sont généralement conçus à la première personne. Il n'y aurait là, de soi, qu'une conséquence toute naturelle du travail d'adaptation dont nous supposons que les extraits empruntés au livre primitif auraient fait l'objet pour être placés dans la bouche de Dieu. Il est bien entendu aussi qu'à l'occasion de cette adaptation nouvelle, certains passages ont pu être amplifiés, sans compter les additions subséquentes faites à notre texte. Il y a lieu toutefois d'ajouter à ces considérations générales quelques observations plus précises. *a*) Il ne sera peut-être pas inutile tout d'abord, pour certains lecteurs, de rappeler qu'il faut s'en rapporter au texte hébreu, non à la Vulgate; ainsi XXXVIII, 7, au lieu de : cum *me* laudarent..., l'original porte : cum exultarent... *b*) Certains passages où Dieu parle à la première personne, sont, pour d'autres raisons déjà indiquées plus haut, à considérer comme étant de composition secondaire; tels le v. 8 du ch. XL qui se rattache à la péricope 1 ss. exposant l'interruption et la reprise du discours divin; les vv. 1-4 du ch. XLI

qui interrompent la description du crocodile (1). *c*) Dans plusieurs cas il n'est pas sûr, de par la teneur du passage, que la première personne se rapportait primitivement à Dieu. P. e. XL, 14 (*et ego confitebor tibi...*) s'entendrait aussi bien dans la bouche d'un homme que dans celle de Dieu (2). — On pourrait en dire autant de XXXVIII, 3 (... responde *mihi;* reproduit XL, 7; XLII, 4) (3); seulement la solennité de ce début, vv. 2-3, montre qu'il a été réellement composé et intercalé ici même pour servir d'exorde à l'interrogatoire *divin*. De fait, du moins au v. 2, *le rythme du vers n'est pas observé*. *d*) Au point de vue du mètre, il est à noter que la substitution de la première personne à la troisième pouvait se faire sans le moindre inconvénient, partout où il suffisait de remplacer le suffixe de l'infinitif ou du nom : י par ־; ou la préformante de l'imparfait י par א. Par exemple, dans l'hypothèse que le passage 4-11 du ch. XXXVIII eût fait partie, dans le livre primitif, d'un morceau où il venait d'être question de Dieu à la troisième personne, les modifications à introduire pour en faire un discours divin (vv. 4, 9, 10, 11) n'entraînaient aucun changement de mesure (4). *e*) En plus d'un endroit, il est vrai, nous trouvons le *parfait* employé à la première personne, savoir : XXXVIII, 23 : אשר השכתי; — XXXIX, 6 : אשר שמתי; — XL, 15 : אשר עשיתי.

α. Or au premier de ces endroits, XXXVIII, 23, les LXX lisent : ἀπόκειται δέ σοι. D'après le texte massorétique le sens est le suivant : « As-tu visité les dépôts de la neige, as-tu vu les dépôts de la grêle *que j'ai réservés* pour le temps d'angoisse, pour le jour du combat et de la guerre? » — d'après les LXX, il faudrait comprendre : « As-tu visité les dépôts de la neige, as-tu vu les dépôts de la grêle? *te sont-ils réservés* pour le temps d'angoisse, pour le jour du combat et de la guerre? » Nous n'hésitons pas à avouer notre préférence pour le sens exprimé par les LXX, l'idée du « temps d'*angoisse* » (צר) en vue duquel les dépôts de la grêle sont ou seraient réservés, se comprenant beaucoup mieux au point de vue de Job qu'à celui de Dieu. Notons d'ailleurs, que pour retrouver dans l'hébreu le sens donné par les LXX, il suffirait de lire תשכתי au lieu de השכתי : « ... as-tu vu les dépôts de la grêle *que tu aurais réservés* pour le temps de l'angoisse... »; une tournure analogue à celle que la phrase présente un peu plus haut, vv. 19-20 (5). Nous préférons supposer la lecture תחשך que le tradue-

(1) Voir plus haut, 1° et 2°

(2) Sur XL, 9-14, voir plus loin b), *c*).

(3) Cfr. XXXIII, 5, 32; XXXVII, 19. — Dans XXXVIII, 4, 18, le suffixe de la première personne manque en hébreu.

(4) Sur XXXVIII, 4-11, voir plus loin b), *c*), α.

(5) Pour l'emploi du parfait, voir *Job*, III, 13; X, 19.

teur grec aura entendue comme troisième personne du féminin à la forme *niphal*.

β. Au ch. XXXIX, 6, il s'agit de l'onagre ou âne sauvage : « Qui a lâché l'onagre en liberté et a dénoué les liens de l'âne sauvage, *pour qui j'ai établi* (אשר שמתי) le désert comme demeure et comme habitation la steppe?... » Faisons remarquer d'abord que rien ne s'opposerait, ni au point de vue de la mesure, ni à celui de la signification du verbe employé, à la lecture שָׂם à la troisième personne, avec « l'onagre » comme sujet; de manière que le sens serait : « Qui a lâché l'onagre en liberté..., lequel a établi le désert comme sa demeure... » En effet, en admettant même la nécessité absolue des sept syllabes par vers, suivant le système de Bickell, il est à noter qu'en plus d'un autre endroit on ne trouve ces sept syllabes qu'en en comptant deux pour le relatif אשר. D'autre part, il doit paraître étrange que, d'après notre texte, dans la même phrase où il demande *qui* a lâché l'onagre en liberté, Dieu dirait que c'est *lui-même* qui a donné à cet animal le désert pour demeure. Il est certes beaucoup plus conforme à la tournure interrogative de la phrase de lire שָׂם, comme nous venons de l'exposer. Ensuite l'idée de la spontanéité avec laquelle l'onagre lui-même aurait choisi le désert pour demeure, s'accorderait parfaitement avec la suite de la description, v. 7 s. : « ... qui a lâché l'onagre ... lequel a établi le désert comme sa demeure et comme son habitation la steppe? Il se rit du tumulte de la ville, il n'entend pas les clameurs du maître, il erre dans les montagnes qui forment son pâturage; il se met en quête de tout ce qui est verdure ».

γ. Quant au troisième passage XL, 15, qui ouvre d'ailleurs la description de l'hippopotame (1), il n'est point douteux qu'ici les mots אשר עשיתי, *quem feci,* ne soient une addition au texte primitif; ils sont positivement contraires au rythme du vers et manquent en grec : Ἀλλ' ἰδοὺ παρὰ σοὶ θηρία. Quelle est la signification de la phrase, après élimination des mots אשר עשיתי? La préposition עם sert souvent à exprimer l'idée de la *connaissance* dont les choses sont l'objet de la part de celui *auprès* de qui il est dit qu'elles sont. Il en est plus d'une fois ainsi dans le livre de Job; par exemple X, 13; dans le Psaume L, v. 11, nous lisons : « Je connais tous les oiseaux des montagnes, et les animaux sauvages sont *auprès de moi* », c'est-à-dire : *me sont présents, connus*. Nous pensons qu'il faut entendre de la même manière notre verset : « Vois donc! *Behemoth* t'est bien connu : il mange de l'herbe comme le bœuf; vois! sa force est dans ses reins... » etc. — La traduction reçue : « Voici *Behemoth* que j'ai créé comme toi, ou en

(1) Voir plus haut 2°.

même temps que toi, ou dans ton voisinage... », n'est, au point de vue même de l'idée, guère acceptable.

b) Les chap. XXXVIII s. renferment des passages qu'il est difficile de concilier avec l'attribution qui en est faite à Dieu dans le texte actuel. Le lecteur se rendra compte que les observations que nous allons présenter à ce sujet, prouvent beaucoup plus en faveur de notre hypothèse, que ne prouve contre elle l'objection dont nous venons de parler. Il est évident que l'emploi de la première personne aux endroits où Dieu est sujet de la phrase, trouverait une explication parfaitement justifiée dans le remaniement auquel notre hypothèse même suppose que le texte aurait été soumis; tandis qu'il serait absurde d'alléguer des remaniements entrepris en vue d'introduire des incompatibilités entre la forme ou la teneur des discours et leur caractère divin.

a) Tout d'abord il est indéniable que les détails de certaines peintures, dans la dernière section de notre livre, respirent bien plutôt l'admiration de l'interlocuteur devant les œuvres de Dieu, que l'exaltation de sa propre puissance par le Créateur lui-même de ces merveilles. Cette remarque ne s'applique pas seulement aux longs développements consacrés à la description du crocodile, ou à celle, bien moins étendue cependant, de l'hippopotame; mais à d'autres péricopes, dont il n'y a nulle raison de suspecter l'authenticité, à celle du cheval par exemple, XXXIX, 19-25. Toutefois nous n'insistons pas sur ce point. On pourrait à bon droit répondre que ce n'est là qu'un défaut de la composition littéraire, le poète s'étant trop laissé aller à ses propres impressions en oubliant qu'il faisait parler Dieu.

b) Seulement on ne saurait alléguer cette explication pour XXXVIII, 28 ss. Ici nous lisons en hébreu, non pas : *Quis est pluviæ pater* (1)? mais :

28. *Y a-t-il un père de la pluie,*
ou qui a engendré les gouttes de la rosée?
29. Du sein de qui la glace est-elle sortie?
et le givre du ciel, qui l'a engendré?
30. Comme la pierre les eaux se durcissent,
et la surface de l'abîme se cache (2).

Dans la bouche de Dieu, les interrogations touchant l'auteur des phénomènes de la nature, devraient toujours être conçues de manière à impliquer la réponse : c'est moi! ce ne pourrait jamais être que pour affirmer directement la grandeur du Tout-Puissant que ces questions seraient posées, à moins de supposer une intention ironique, ou

(1) Le grec de même : Τίς ἐστιν ὑετοῦ πατήρ;
(2) Les verbes du v. 30 doivent prendre la place l'un de l'autre (Bickell, *Carmina*).

plutôt une intention de moquerie, qui n'est pas dans le ton des discours en question (1). Dans la bouche de l'homme, les mêmes interrogations pourront être conçues, soit de manière à impliquer pareillement la réponse : c'est Dieu qui est l'auteur! soit en vue de signifier l'ignorance de celui qui les propose. Aux vv. 28 ss. du ch. XXXVIII, le sens et la portée des interrogations ne conviennent point à Dieu, comme le prouve le premier membre : « *Y a-t-il un père de la pluie?* » Celui qui parle proclame ici manifestement son ignorance touchant la genèse des merveilles de la nature, et c'est par cette ignorance du mystère, qui est la même chez tous les hommes, qu'il veut glorifier l'œuvre de Dieu.

Bickell avait maintenu le v. 28 dans ses *Carmina Veteris Testamenti;* il l'a supprimé du texte plus tard. Mais cette opération nous paraît injustifiable. Si la strophique exige la condamnation de deux stiques, il serait beaucoup plus juste de supprimer le v. 30, qui a en effet l'air d'une glose se rapportant à v. 29ᵃ par delà v. 29ᵇ.

c) En plusieurs endroits il est question de Dieu à la troisième personne et cela quelquefois dans des conditions significatives.

α. Au ch. XXXVIII, 8, où la Vulgate traduit : Quis conclusit ostiis mare...? il y a tout d'abord en hébreu : *Et il entoura de portes la mer...* L'imparfait consécutif ויסך ne peut dépendre du מי qui précède aux vv. 5, 6. Les commentateurs en général l'ont très bien compris et ne cachent pas l'embarras que cette construction leur cause. Merx, dont l'avis est adopté par Duhm, change l'expression en מי סך; Bickell suivi par Budde préfère ומי סך. Ces modifications seraient nécessaires en effet si les paroles en question étaient à prendre comme appartenant à un discours *divin;* mais comment la lecture ויסך a-t-elle pu s'introduire? Siegfried laisse la leçon massorétique intacte (2). D'ailleurs notre imparfait consécutif est protégé par la suite de la phrase; le stique בגיחו מרחם יצא est parallèle au précédent et ne peut se traduire que : *ipso producente, de vulva egressum est* (*mare*). Si l'on rapporte

(1) Il est clair que dans les versets qui précèdent immédiatement (25 ss.), l'intention de l'orateur est de faire entendre que *Dieu seul* est l'auteur des orages qui arrosent d'une pluie fécondante les plaines inhabitées. Même abstraction faite des vv. 26-27 qui manquaient dans les LXX, le v. 25 à lui seul appelle directement la réponse : c'est *Dieu* qui fixa son cours à l'orage... Il n'y a pas apparence ici de moquerie à l'adresse de l'ignorance de Job.

(2) *The book of Job*, 1893. — G. Hoffmann (*Hiob*, 1891) résout la difficulté en coordonnant les versets 8-11 avec le v. 7, comme détermination circonstantielle du v. 6! « ..... *Qui* posa la pierre angulaire de ses fondements (de la terre), *tandis que les astres du matin s'unissaient dans la jubilation et que tous les fils de Dieu exultaient et qu'il enfermait la mer au moyen d'écluses alors qu'elle jaillissait du sein, tandis que je lui donnais les nuages pour vêtements.....?* etc. » — Inutile de signaler les inconvénients d'une pareille version qui laisse d'ailleurs, au v. 8, l'emploi de la troisième personne sans explication.

le suffixe ו dans בגיחו à « la mer », en prenant le verbe גיח au sens intransitif, on obtient un pléonasme extrêmement choquant; de plus, les deux membres de phrase corrigés d'après Merx et Bickell, ne se tiennent pas; le v. יצא dans le second est de trop (1)! Il faut prendre le v. גיח au sens transitif, comme Ps. XXII, 10 (?), ou l'entendre au besoin à la forme *hiphil* (cfr. *Job*. 29, 3), et rapporter le suffixe de la troisième personne à « *Dieu* ». La seule traduction possible de notre v. 8 est la suivante :

Et *il* entoura de portes la mer;
quand *il* (la) fit jaillir, elle sortit du sein!

Nous avions donc raison de nous mettre en garde contre l'emploi de la première personne aux vv. 4, 9, 10, 11 [plus haut *sub litt.* a), *d*].

β. Au ch. XXXVIII, v. 41 : « Qui prépare au corbeau sa pâture quand ses petits crient *vers Dieu?* »

γ. Au ch. XXXIX, v. 17, dans le passage concernant l'autruche : « *.....car Dieu l'a privée de sagesse et ne lui a point donné l'intelligence en partage...* » — La description de l'autruche manquait chez les LXX. Mais dans cette omission, qui n'est soutenue par aucune considération basée sur le texte, on n'est point autorisé à voir avec Bickell (2) une preuve d'interpolation, bien que Dillmann se soit montré disposé à l'admettre (3).

L'argument tiré du fait prétendu, qu'aux ch. XXXVIII-XXXIX les strophes seraient de huit vers, tandis que notre morceau en comprend douze, c'est-à-dire trois strophes de quatre vers chacune (4), a été abandonné par Bickell lui-même (5). Dillmann attire à bon droit l'attention sur l'originalité pleine de vie de la forme littéraire de la description (6), dont Bickell lui aussi reconnaît la valeur (7). Il est à noter

(1) On s'en aperçoit dans la version de Bickell (*Buch Job*) :

Wer hat das Meer umschlossen
Als es vom Schoss hervorbrach.....

Quel est le verbe traduit par *hervorbrach*, גיח ou יצא? — Voir aussi la version de Hoffmann, *l. c.* D'autres commentateurs cherchent de différentes façons à faire droit à la présence des deux verbes, mais sans succès.

(2) *Der ursprüngliche Septuagintatext des B. Job*, *ZKT.*, X, 1886, p. 562 (où il ne se prononce pas catégoriquement).

(3) *Textkritisches zum B. Ijob* (*Sitzungsberichte der Kön. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin*, 1890, LIII, p. 1369).

(4) Bickell, *l. c.*, p. 563.

(5) *D. Buch Job*, où il ne reconnaît, comme appartenant au texte primitif, respectivement qu'une strophe de quatre vers dans les descriptions de l'onagre (XXXIX, 5 ss.), du buffle (ibid., v. 9 ss.).

(6) *L. c.*, p. 1370.

(7) *ZKT.*, *l. c.* (die Beschreibung des Strausses, obgleich ganz oder fast ganz auf der Höhe der herrlichen Dichtung...); cf. *D. Buch Job*, p. 52.

qu'au v. 18, l'attitude attribuée à l'autruche vis-à-vis du cheval, offre une transition très naturelle à la description de ce dernier, vv. 19 ss. Dillmann, *l. c.*, laisse entendre que les difficultés du passage pourraient avoir motivé son omission chez les LXX; Budde préfère chercher la raison de l'omission « dans la hardiesse de la parole du v. 17 et de l'exemple tout entier » (1). Mais la raison vraie de l'embarras éprouvé par le traducteur ne se serait-elle pas trouvée précisément dans la manière dont Dieu parlait ici de lui-même à la troisième personne?

δ. Au ch. XL, v. 9 : « As-tu un bras *comme Dieu* et peux-tu tonner *d'une voix pareille à la sienne?* » Nous avons déjà dit que les versets 1-14 du ch. XL forment une parenthèse artificielle entre la description de l'hippopotame (XL, 15 ss.) et les descriptions analogues du ch. XXXIX (2). L'interruption et la reprise du discours divin qui y sont rapportées, aux vv. 1-8, sont de composition secondaire; quant aux vv. 9-14, ils ont été amenés ici d'un autre endroit. Il a déjà été remarqué plus haut (3) que la parole du v. 14, où le discours est à la première personne, se comprendrait au moins aussi bien dans la bouche de l'un des trois amis de Job que dans celle de Dieu.

ε. Dans la description de l'hippopotame, XL, 9, nous lisons : « Il est, lui, l'œuvre première *des voies de Dieu...* », une parole parallèle à celle du ch. XXVI, v. 14 : « Toutes ces choses ne sont que les œuvres dernières de ses voies... » L'œuvre première et les œuvres dernières se répondent comme « le chef-d'œuvre » et « les œuvres les plus infimes ».

B. — S'il est vrai que les éléments primaires des discours divins de notre livre de Job ont été empruntés à la partie du livre qui renferme la discussion entre Job et ses amis, nous pouvons nous attendre à trouver dans cette partie du livre les traces de la mutilation qu'elle aurait subie. Voyons si les faits répondent à la prévision.

1° Assez souvent dans leurs discours, les interlocuteurs font allusion ou en appellent aux œuvres de Dieu pour affirmer sa puissance. En général, on n'a guère le droit de s'attendre à des développements considérables sur ce sujet. Cependant, dans la longue réplique de Job qui figure aux ch. XII-XIV, après le discours peu étendu de Sophar au ch. XI, nous lisons certaines paroles dont le sens paraît être que Job répond à une énumération des œuvres de Dieu; il connaît, dit-il, ces œuvres et la toute-puissance divine dont elles sont la preuve, aussi bien que ses adversaires! Ceux-ci n'ont pas le mono-

(1) ... in der Keckheit der Aussage v. 17, wie des ganzen Beispiels.
(2) Plus haut, 2°.
(3) Sub litt. a), c).

pole de la sagesse (XII, 7-XIII, 1-2; développement annoncé déjà par l'apostrophe ironique de l'exorde, XII, 2 s.). Or, le discours de Sophar, dans sa forme actuelle, ne contient que quelques allusions très générales à la puissance et à la grandeur divines (XI, 7 ss.). Remarquons la forme interrogative employée, XI, 2, 7.

2° Le discours de Bildad, au ch. XXV, qui avait pour thème la louange de la majesté divine se manifestant dans les œuvres de la création, est non seulement d'une extrême brièveté (vv. 2-6), mais la manière abrupte et brusque du début en est réellement déconcertante. Avant d'avoir nommé Dieu, Bildad commence par conclure : « La souveraineté et la majesté *lui* appartiennent! Il est l'auteur du bien-être là-haut dans son séjour!... » Les cinq versets du ch. XXV ne sont manifestement qu'un débris d'un morceau plus étendu.

3° Ce qui prouve d'ailleurs, en un sens général, le désordre introduit dans cette section du livre, c'est que le premier des discours de Job qui se succèdent à partir du ch. XXVI, c'est-à-dire celui qui occupe ce chapitre même, doit avoir fait partie primitivement d'un exposé fait par un des trois adversaires du héros. C'est encore la description des merveilles de la création qui en faisait l'objet; mais le ton et la tendance, le motif dominant de cette description, aux vv. 5-14, sont absolument analogues à ceux qui règnent dans les paroles des trois amis qui se font contre Job les champions de la cause de Dieu, nullement à la note des plaidoyers de Job lui-même. Au reste, aux vv. 2-4, il semble bien que l'apostrophe s'adressait à Job; car celui-ci, dans ses répliques, n'interpelle jamais un de ses adversaires en particulier; il répond toujours, en s'adressant, au pluriel, à ses accusateurs pris en commun; voir VI, 24 ss.; XII, 2 s.; XIII, 2,7, ss.; XVI, 2 ss.; XIX, 2 ss.; XXI 2 ss.; XXVII, 11 ss. — Il faut dire que XXVII, 7-10, 14-20 ne conviennent pas non plus dans la bouche de Job.

4° Il n'est point douteux que, dans le livre primitif, les trois adversaires de Job ne prissent un même nombre de fois la parole. La disposition du poème est conçue suivant le plan que voici : après la plainte de Job au ch. III, chacun de ses trois visiteurs prend tour à tour la parole, Éliphaz le premier, puis Bildad, puis Sophar; et à chacun d'eux Job réplique; ce cycle se répète trois fois. Dans le livre tel que nous l'avons, le troisième cycle est mutilé. Nous avons constaté tout à l'heure que le dernier discours de Bildad est tronqué. Le dernier discours de Sophar, lui, a disparu complètement, ou plutôt il n'existe plus à l'état de pièce distincte, avec son attribution propre. Les éléments en ont été, selon toute apparence, dispersés dans le reste du livre.

5° Par contre (et peut-être pour compenser ainsi des suppressions occasionnées par le virement de certains passages?) on a, à ce qu'il semble, introduit dans cette partie du livre des éléments étrangers. Tel, par exemple, le morceau sur les pauvres opprimés par les puissants, XXIV, 5-12; XXX, 4-24; tel encore peut-être l'éloge de la sagesse, au ch. XXVIII, bien que Dillmann nous paraisse avoir montré que les vv. 15-19 de ce chapitre, omis par les LXX, se trouvaient déjà dans le texte dont ils se sont servis (1).

*
* *

On pourrait nous demander si nous n'avons pas à fournir des indications plus précises sur la manière dont nous concevons l'état primitif du livre de Job; notamment sur la place qu'il conviendrait d'assigner dans les discours des trois amis, aux éléments qui y auraient été empruntés pour former l'interrogatoire divin de nos chap. XXXVIII s.? Nous répondrons que nous avons essayé en effet de ramener ces éléments dans le cadre de la discussion soutenue par Job contre Éliphaz, Bildad et Sophar. Mais nous pensons qu'il serait au moins prématuré de communiquer des résultats qui se réduisent à des conjectures, peu importe qu'elles nous aient paru satisfaisantes ou non. Aussi n'avons-nous voulu poser, dans la présente étude, qu'une simple *question* touchant la formation du livre.

Cette question, nous la répétons, pour finir, en termes plus distincts.

L'auteur qui a ajouté les discours d'Élihu au livre de Job, ne connaissait pas, dans leur condition actuelle, c'est-à-dire *comme discours de Dieu*, les morceaux que nous trouvons sous cette forme aux ch. XXXVIII ss. La teneur du livre de Job, dans sa forme primitive, n'aurait-elle pas consisté exclusivement dans *la discussion entre Job et ses amis, précédée du prologue?* La discussion serait supposée avoir été partagée en trois cycles complets. Nous avons dit plus haut, au paragraphe III, quelles étaient la doctrine et la moralité inculquées dans le livre. Seulement, en plusieurs endroits, Job avait tenu un langage très libre; il s'était permis, dans le feu de la dispute, des critiques audacieuses sur la justice et la Providence divines. Dans certains milieux cette attitude de Job parut d'un exemple peu édifiant; il fut jugé nécessaire de parer au danger de scandale. On s'y prit de façon diverse. Un auteur, préoccupé avant tout de confondre les impatiences dont Job s'était rendu coupable, ajouta au livre primitif les discours

(1) *L. supra cit.*, p. 1360.

d'Élihu, où les écarts de parole que le premier auteur avait prêtés à son héros étaient sévèrement et impitoyablement redressés. Un autre, à qui le personnage de Job était plus sympathique, trouva plus opportun de lui ménager l'occasion de témoigner son repentir; il ajouta au livre primitif la théophanie et l'interrogatoire de Dieu, en se servant à cet effet, dans une large mesure, d'emprunts faits aux discours des trois amis contre lesquels Job avait eu à se défendre; il raconta à la fin le repentir de Job et la récompense qu'il mérita par sa soumission. L'une addition comme l'autre étant, chacune à son point de vue, d'un effet utile pour l'édification morale des lecteurs, les deux éditions augmentées furent enfin fondues ensemble pour former en substance notre livre de Job.

Louvain, décembre 1902.

A. Van Hoonacker.

I SALMI MESSIANICI

SAGGIO DI UNA EDIZIONE CRITICA DEL TESTO EBRAICO

Io desidero, in queste poche pagine, di pubblicare alcune ricerche sul testo originale del libro dei Salmi, fatte l' anno scorso durante il mio libero insegnamento di Lingua e Letteratura Ebraica nel R. Istituto di Studi Superiori in Firenze. Esse qui son limitate ai piú celebri Salmi, cioè a quelli messianici II, XLV, LXXII, CX; e dietro questi esempi si potranno con risultati somiglianti estendere a tutti gli altri Salmi.

Forse i lettori avrebbero voluto, che dei quattro salmi, così interessanti per la storia delle origini del Cristianesimo, io avessi dato loro un largo commento critico e storico. Mi duole, che ragioni indipendenti dalla mia volontà mi costringano a restare nei limiti della critica del testo; è, nondimeno, anche necessario, ch' io faccia qui un accenno di carattere storico. Nella mia prima edizione dei Salmi tradotti in italiano (1895) per buone ragioni mi parve bene di mantenere anch' io l' opinione comune fra i Critici, che i tre salmi, II, XLV e LXXII, fossero dai loro autori indirizzati a qualche principe o re del popolo d'Israele, e solo in maniera tipica e rappresentativa si potesse cercarvi un senso intimamente messianico. Un ulteriore studio, piú sicuro di sé e piú libero dal pregiudizio dell' opinione comune, mi ha persuaso oggi, che questi tre salmi furono espressamente composti, non per glorificare un re qualsiasi in Israele, ma solo e bensì per esaltare il regno messianico e la figura del re Messia e Figlio di Dio.

Siffatta conclusione, del resto, non ha in sé nulla di strano, mentre ha tanto di ragionevole. Infatti i Critici, pur rimanendo fermi nella loro generica ipotesi di un re israelita, persiano, o greco, voluto celebrare nei tre salmi, sono incertissimi poi nel riuscire a determinare la persona storica dalla quale ciascuno di quei salmi è integrato; e non riescono mai bene nel loro intento, piú o meno probabile, se non a patto di ammettere che i tre salmi abbiano, in processo di tempo, subito adattamenti o rifacimenti relativi a un loro senso messianico acquisito dipoi.

In particolare, quanto al salmo II, io posso vantarmi, per crederlo interamente messianico, della validissima testimonianza del Cheyne, che ha la stessa opinione. Il salmo LXXII è riferito da molti (Hitzig, Reuss, Olshausen, Cheyne) a qualche re greco del III-II secolo, o asmoneo (Duhm) del II-I secolo av. Cristo : ma di esso, non pochi versi, e dal moderato Baethgen (vv. 8-11) e dall' arditissimo Duhm (vv. 5-11), sono dichiarati come una posteriore aggiunta, poiché non si può dar loro che un senso puramente messianico. Il salmo XLV è anch' esso certamente dell' epoca greca, e ne dà argomento, se non altro, l' apparentissimo grecismo del verso 2; ma neanche qui è stato possibile ai Critici di trovare una persona storica alla quale possa venir applicato, senza gravissime difficoltà d' interpretazione. Si comprende bene, che quest' inno epitalamico presenti, al pari degli altri e piú degli altri, non lieve difficoltá ad esser preso esclusivamente in senso messianico; ma tale difficoltà sparisce, se bene si considera che il poeta salmista descrive e celebra il Messia, non secondo la perfetta idea spirituale, che *post eventum* ne acquistò il mondo cristiano, ma sulla regale immagine, ancor ricinta di un nebuloso splendore terreno, che ne avevano al suo tempo gli Ebrei, e che pareva anzi tratta dalle parole stesse dei Profeti. Di tal guisa questi salmi diventano invece documenti preziosi per tracciare la storia dell' idea messianica nel popolo d'Israele, che ho cercato appunto di svolgere, secondo le varie sue fasi evolutive, nella mia *Storia dei Salmi,* in corso di pubblicazione negli *Studi religiosi* di Firenze.

Circa il salmo CX, nessuno dei Critici oggi lo ascrive a David, né a' suoi tempi — come già credette l' Ewald — e le ragioni di ciò sono ampiamente descritte nell' ultimo capitolo della mia *Storia dei Salmi;* è invece comune sentenza, che il salmo celebri le vittorie e il trionfo del Gran Sacerdote e principe d' Israele, Simone, fratello di Giuda Maccabeo, specialmente da che l' illustre esegeta cattolico J. Bickell scoprì nei primi suoi versi l' acrostico del nome stesso di Simone. Io pure non saprei dire a chi meglio possa convenire il salmo, escluso Simone; tuttavia non sono persuaso che il salmo intenda proprio parlar di lui. Comunque ciò sia, resta sempre certo per me, che il poeta, se pur ha inteso di celebrare un principe terreno, lo ha glorificato espressamente qual precursore e tipo del Messia; e quindi il carattere messianico del salmo ci offre in ogni modo la via di intenderne il senso piú pieno e piú profondo.

Io mi restringerò, dunque, a stabilire con precisione, fin dove è possibile dallo stato presente del testo massoretico, la redazione primitiva originale dei quattro salmi messianici. Noi non abbiamo

sinora che una sola edizione critica dei Salmi, quella a tutti nota del Wellhausen, che fa parte della Bibbia policroma edita da Paolo Haupt. È ben noto anche, però, che l' opera del celebre critico tedesco è riuscita assai minore della fama e dottrina dell' autore, non meno che delle esigenze stesse del tema; sia per mancanza di preparazione, sia perché non son maturi ancora i tempi per sì arduo lavoro. Non starò qui a ripetere il severo giudizio dato dai Critici sull' edizione del Wellhausen, il cui primo difetto pare a me la mancanza di genialità e di originalità, che tutti riconosciamo nei libri del grande scrittore. Ma non posso qui tacere di uno, forse in pratica il piú grave di tutti; e si è, che il Wellhausen nell' edizione sua non ha tenuto conto delle esigenze ritmiche del metro, ormai sicuramente rintracciato nella poesia ebraica originale.

Le dotte e pazienti ricerche del P. Gietmann S. J., del Bickell soprattutto e del Ley, continuate oggi dal prof. Grimm dell' Università cattolica di Friburgo in Svizzera, e da tanti altri valorosi ebraisti, hanno in modo così chiaro dimostrata la ragion d' essere e gli effetti certi del ritmo metrico nella poesia degli antichi Ebrei, che piú non è lecito di dubitarne. Questo ritmo, quanto alla sua forma generica e sostanziale, risulta da un regolare numero di accenti o contro accenti musicali, di cui vanno dotate in poesia le parole del verso, e che spesso combina col loro stesso accento tonico; ecco ciò che è provato e indubitabile. Ma le incertezze cominciano e le difficoltà, quando ci attentiamo di procedere, coi vari sistemi determinati dai Critici, a stabilire in pratica, verso per verso, il computo delle sillabe musicali, e il valore di quelle propriamente accentuate, dalle altre prive di accento musicale; computo spesso difficile, talvolta impossibile — donde le varietà d' opinione fra' singoli critici — perché non conosciamo con precisione la pronunzia musicale degli Ebrei, anzi neanche la usuale della lingua ebraica prima dei Maccabei; e perché non abbiamo schiarimenti di sorta sulle licenze poetiche e su le modificazioni che in genere poteva subire il ritmo o la parola nell' uso del poetare, di carattere così popolano, come erano i cori e le poesie degli antichi Ebrei.

È chiaro già che il presente mio lavoretto non ha veruna pretesa di stabilire un sistema di ritmo, piuttosto che un altro; esso non ha che l'intento di proporre alcune mie ricerche sullo stato presente del testo, di fronte al primitivo originale. E però, pur tenendo ferma in massima la questione degli accenti ritmici, non entrerò in verun modo a dimostrare in pratica eseguito da questi salmi un sistema ritmico, piuttosto che un altro. Mentre, infatti, io non potrei non tributare

elogi vivissimi ai dotti già nominati, che hanno spinto così in avanti lo studio profondo della poesia biblica, io credo tuttavia che abbian corso pericolo di traviare, allorché bene spesso hanno forzato il testo ebraico a seguir le regole del loro ritmo, piuttosto che facilitare la retta intelligenza del testo con la cauta determinazione del metro. Troppo spesso il testo ebraico ci offre indizi di un rimaneggiamento posteriore, troppo spesso la poesia biblica ci dà argomento di lacune e di guasti irreparabili, da poter noi presumere di correggerne i difetti col letto di Procuste del nostro sistema ritmico. Per mia parte debbo confessare, che, usando di questo metodo di rispetto al ritmo, ma ancor piú di rispetto al testo tradizionale, mi son trovato piú facilmente in grado di giungere al miglior risultato possibile dal punto di visita critico.

Finalmente debbo avvertire, che tutto quanto sarò per dire piú o meno certo o probabile, tutto ciò non ha che un puro valore critico soggettivo, e che non perciò io intendo dare alle mie affermazioni e conclusioni un qualsiasi valore religioso, in quanto esse riguardano un libro sacro e inspirato, circa il cui testo sola è competente a dir l'ultima parola la Chiesa docente. Tutte queste ricerche sono mie personali, e non hanno altro valore che quello di esercitazioni critiche sui documenti poetici degli antichi Ebrei, giunti a noi esclusivamente fra i libri della Bibbia.

Salmo LXXII.

Esso è composto, secondo me, di otto strofe, ciascuna di quattro versi, ogni verso constante di tre accenti ritmici. La prima strofa (vv. 1-2) suona :

יהוה משפטך למלך תן
וצדקתך לבן מלך
ידין עמך בצדק
ועניך במשפט

Tralascio le vocali masoretiche, le quali non rappresentano sempre la genuina pronunzia antica. In questa strofa non vi è quasi veruna modificazione da fare, ed essa procede con regolarità ed armonia perfetta. Solo una certa esigenza di pronunzia ritmica vuole che משפטיך sia ridotto dal plurale al singolare, come esige anche il parallelismo dei versi, e come portano le antiche Versioni (LXX, Hier.). Di piú occorre mettere il nome proprio di *Jahvé* in luogo di *Elohim*, comune in questo libro o gruppo particolare di salmi. — La pronun-

zia ritmica probabilmente ha da essere : *Jahvéh mišpaṭeká lemalktén*, — *Weṣádkateká leben-málk* : — *Jadìn ʿammeká besádk*, — *We ániyeká bemišpáṭ*. Salvi sempre i tre accenti che appariscono in ciascun verso, rimane incerto se i musici ebrei cantassero, per esempio, *mišpaták* o *mišpaṭká*, o in ambedue le maniere indifferentemente, ecc. Donde la necessità di non spingere tropp' oltre le determinazioni sillabiche del ritmo, se si vuol rimanere in un terreno critico sicuro. Per parte mia, preferisco di non trascrivere la pronunzia musicale, che in sostanza noi non conosciamo bene.

Seconda strofa (vv. 3-4) : io credo di poter fare, per rendere migliore il ritmo, una lieve trasposizione di לעם nel secondo verso; nel quale poi tolgo il בְּ, preposizione che urta un poco la sintassi, e che, per me, è derivata dall' aver fatto cadere in altri manoscritti la parola צדקה nel 3° verso (come hanno i LXX), dove rendesi tosto necessaria la preposizione.

ישאו הרים שלום
וגבעות צדקה לעם
ישפט עניי עם
יושיע לבני אביון

La posizione di לעם nel secondo verso sta bene in correlazione con ישאו del primo, e chi ha pratica del parallelismo poetico ebraico non tarderà a riconoscere che i due versi sono molto piú ben fatti ed eleganti che nel testo tradizionale. In fine del verso 4° la frase ויודכא עושק, che avrebbe due accenti musicali, è fuori del ritmo e in pari tempo del parallelismo, e dallo svolgersi dell' idea nel contesto prossimo. Io la credo una nota marginale del tempo dell' oppressione greca, e relativa forse ad Antioco Epifane.

La terza strofa (vv. 5-6) non subisce alterazioni di sorta; salvo che la prima parola nel testo ebraico è evidentemente errata, e va corretta con i dati della versione dei LXX, che forse portava un וַיַּאֲרִיךְ, per quanto questa parola non sia certa, e rimanga poco sodisfacente.

ויאריך עם שמש
ולפני ירח דור דורים
ירד כמטר על גז
כרבובים זרזיף ארץ

La strofa quarta (vv. 7-8) è anch' essa perfetta nella sua natural giacitura, salvo che occorre leggere con le antiche versioni (LXX, Hier. Syr.) צֶדֶק invece di צַדִּיק.

יפרח בימיו צדק
ורב שלום עד בלי ירח
וירד מים עד ים
ומנהר עד אפסי ארץ

La strofa quinta, a mio vedere, consta dei versi 9 e 11, di questa guisa :

לפניו יכרעו צרים
ואויביו עפר ילחכו
וישתחוו לו כל מלכים
כל גוים יעבדוהו

Soltanto nel primo verso ho sostituito, con l' Olshausen ed altri, צרים *avversarii*, allo stranissimo ציים, *belve del deserto*, del testo masoretico ; ciò che è richiesto dalle esigenze del parallelismo col secondo verso che segue. — In mezzo a questa strofa sta il verso 10 che va scandito così :

מלכי תרשיש ואיים
מנחה ישיבו
מלכי שבא וסבא
אשכר יקריבו

È una strofa di quattro versi anch' essa, ma di ritmo affatto diverso — 3/2 accenti ogni due versi — che non ha nulla di comune con l'ordinario del salmo. Potrebbe dirsi che questa strofa proviene dalle licenze che potevano prendersi i poeti ebrei, ma per me ne dubito. La strofa dei versi 9 e 11 è così perfetta in sé stessa che io preferisco credere l'altra strofa del v. 10 inserita qui dal margine, e tolta da qualche altro salmo messianico, a noi del resto sconosciuto.

La strofa sesta (vv. 12-13) è regolarissima :

כי יציל אביון משוע
ועני ואין עזר לו
יחס על דל ואביון
ונפשות אביונים יושיע

La strofa settima va soggetta a qualche osservazione. Essa suona così (vv. 14-15) :

מתוך וגאל נפשם
ויקר דמם בעינו
ויחי ויתן לו מזהב
ויתפלל בעדו תמיד

Nel primo verso sembra da tenere מחמס come una glossa mar-

ginale. Infatti essa non solo rompe la regolarità del triplice accento ritmico, ma inoltre è inutile perché significa lo stesso che תָּוֵךְ. Essa è nel solito genere di glosse, che spiegano il vocabolo dubbio del testo con un altro chiaro e di uso comune. Il המים del margine impediva al lettore di leggere תוך nel senso di *mezzo*. — Anche שבא del 3° verso mi pare una glossa marginale provocata dal v. 10, forse; per lo meno, non se ne vede un motivo sufficiente, oltreché turba il ritmo. — Ed una glossa si manifesta essere anche la finale del v. 15 : כל היום יברכנהו di sapore aramaizzante — cfr. la forma finale del verbo — e che vuol dare senza dubbio una spiegazione di quello יתפלל che non deve intendersi di una *preghiera* vera e propria che il povero beneficato faccia per il Messia a Dio — quasi il Messia ne avesse bisogno — ma di una *benedizione* del povero, che ridonda a tutto suo bene.

L'ottava ed ultima strofa si è la piú dispersa e la piú difficile a rintracciare; essa é composta di varie frasi dei versi 16-17 così :

יהי פסת בר בארץ
ירעש כלבנון פריו
לפני שמש יגין שמו
כל הגוים יאשרהו

Essa é così perfetta nella sua semplicità, che mi dispensa dal farne una dimostrazione particolare. Esaminiamo, invece, le frasi tralasciate. La frase ברוש הרים é una digiuna glossa marginale tra il verso 1° il 2°, con la quale si vorrebbe spiegare il perché il frutto delle biade si commuove all' azione del vento, sì come le foreste del Libano; e cioé perché al pari del Libano queste piantagioni di frumento sono in vetta alle montagne! Tolta questa frase incomoda, i due primi versi risultano nella loro spontanea naturalezza di una bellezza di pensiero e di espressione, straordinaria. Tra il verso 2° e il 3° é inserita la frase ויציצו מעיר כעשב הארץ che é un verso di quattro accenti ritmici — come quelli del salmo XLV — e che non puó appartenere a questo salmo. Dico *non puó*, perché nel contesto non porta verun senso sodisfacente, e i Critici non riescono, malgrado le loro sottigliezze, a dargliene uno. Non si potrebbe cogliere piú in flagrante la citazione marginale di un verso, tolta da altro canto poetico, e inserita poi nel testo. Si puó credere, anzi, che la frase sia una citazione del Sal. 92, 8, ammesso che la parola מעיר sia deformata da un precedente רשעים.

Il 3° e 4° verso sono preceduti ciascuno da una frase יהי שמו לעולם, e poi ויתברכו בו, che saltano subito agli occhi come glosse esplicative

del 3° e 4° verso; esse significano esattamente, in parole comuni, quello che i versi in parole piú rare e poetiche, e non hanno alcun movimento ritmico.

Ció posto, ecco come si potrebbe ricostruire in versione italiana lo stato originale di questo bellissimo salmo.

Jahvé, concedi il tuo diritto al Re,
e la giustizia tua al figlio del Re;
sí ch'ei giudichi il tuo popolo per la giustizia,
ed i tuoi miseri per il diritto.

Arrechino i monti la pace,
e le colline la giustizia al popolo;
egli difenda i miseri del popolo,
egli liberi i figli del povero (1).

Ei regni lungamente quanto il sole,
e dinanzi alla luna di età in età;
discenda come pioggia sul falciato,
come un' acqua a inzuppare il terreno.

Fiorisca a' suoi dí la giustizia,
e molta pace sinché svanisca la luna;
signoreggi dal mare infino al mare,
e dal fiume sino ai confini della terra.

Innanzi a lui si prostreranno i nemici,
e gli avversarii suoi baceranno la polvere (2);
e lui adoreranno tutti i re,
tutte le genti serviranno a lui.

Perché salverá il povero che grida,
e il misero che non ha chi l'aiuti;
egli avrà compassione del bisognoso e del povero,
e le anime dei poveri ei salverá.

Dalla tirannia (3) riscatterá le anime loro,
e il loro sangue sará prezioso a' suoi occhi;
quegli vivrá e sì gli darà oro (4),
e per lui supplicherá sempre (5).

Abbondanza di frumento vi sará nella terra (6),
romoreggerá come il Libano il suo frutto (7).

(1) E calpesti il tiranno.
(2) I re di Tarsis e le Isole
porteran donativi;
i re di Sheba e Seba,
offriranno tributi.
(3) Dalla violenza.
(4) Di Sheba.
(5) Tuttodí lo benedirá.
(6) In vetta ai monti.
(7) « Scintilleran dalla città, com'erba dalla terra. »

Dinanzi al sole germoglierà il nome suo (1),
tutte le genti lo acclameranno felice (2)!

Salmo XLV.

Il movimento ritmico di questo salmo é assolutamente certo, esso é composto di versi di quattro accenti ciascuno, e ogni verso, in genere, sembra quasi spezzato in due, di due accenti ciascuno. La difficoltá incomincia, allorché si procede a determinare la formazione e il numero delle strofe, onde il salmo risulta. A guardare dai primi versi, parrebbe che le strofe si componessero di tre versi ciascuna — sei, dunque, di versi a duplice accento, — ma questo computo nel corso del testo dá pur luogo a incertezze. Il Duhm, nel suo recente commentario ai Salmi (1899), ammette questo genere di strofa, e la ricostruisce facilmente per tutto quanto il salmo, facendo evidente violenza al testo ebraico, e riducendolo a norma del suo giudizio sistematico. A tal maniera di considerare io non posso adattarmi. D'altronde il testo ebraico dá tali indizi di lacune, che si puó anche dire non aver piú noi il modo sicuro di rintracciarne la precisa divisione strofica. Esaminiamolo passo per passo.

Il verso 2, considerato come strofa, non dá luogo a veruna difficoltà: ho giá accennato al flagrante grecismo di מעשה — ποίημα, come bene spiega Teodozione.

רחש לבי - דבר טוב
אמר אני - מעשי למלך
לשוני עט - סופר מהיר

La seconda strofa (v. 3), diciamo così, é regolare anch'essa. Soltanto bisogna correggere quell' impossibile יפיפית in יפה יפית; e sostituire a אלהים di questo gruppo di salmi elohistico l'originale יהוה.

יפה יפית - מבני אדם
הוצק חן - בשפתותיך
על כן ברכך - יהוה לעולם

La strofa terza (vv. 4-5) si puó formare senza troppa difficoltà. La parola והדרך, con cui comincia il v. 5, é una errata ripetizione della precedente, a cui é perfettamente uguale; essa, infatti, non dá alcun senso sintattico sodisfacente. — La parola צדק dello stesso verso é una variante marginale di ענוה inserita nel testo, e che per me rap-

(1) Sarà il suo nome in eterno.
(2) Si benediranno in lui.

presenta anzi la genuina lezione primitiva in luogo di ענוה; il suo carattere di variante marginale si riconosce ancora — da chi non tiene chiusi gli occhi, per non vedere il sole — dalla impossibilità o somma difficoltá di accordarla, nel punto dove si trova, con le regole elementari della sintassi ebraica (si noti il *makkeph* masoretico, che esigerebbe assolutamente ענות צדק). Di piú — e qui non vi é nulla da opporre per alcun lato — bisogna riferire, diversamente dalla redazione masoretica, l'ultima parte del v. 5 alla strofa e al verso che segue.

הגור חרבך - על ירך גבור
הודך והדרך - צלח רכב
על דבר - אמת וצדק

La quarta strofa sarebbe composta dall'ultima parte del v. 5 e dal v. 6. Però, il primo verso non ammetterebbe la solita cesura che a patto di trarre in fine la parola נוראות, che può sostenere due accenti musicali; lo facciamo, senza escludere che possiamo anche trovarci di fronte a una licenza poetica. Inoltre, per armonia di pensiero preferisco leggere תֹּרְאֶךָ invece di תּוֹרְךָ.

ותראך ימינך - נוראות
חציך שנונים - עמים תחתיך
יפלו בלב - אויבי המלך

Si vede, a colpo d'occhio, che in questa strofa, per quanto esatta e regolare, secondo la giacitura del testo, non corre bene il senso; il 3° emistico va riunito al 5° e il 4° rimane in aria, come una ingrata parentesi. Questo ci può dare un indizio che il testo ha subìto qui una lacuna, e poi un rifacimento che non è riuscito compiutamente. E questo ci può dar anche la ragione di vedere la strofa seguente, diciamo la quinta (v. 7), di soli due versi; se pure in origine non era stata composta di questi due soli, ma di tre come le altre. Conservo אלהים, perché non è criticamente certo che il testo originale portasse יהוה.

כסאך אלהים - עולם ועד
שבט מישר - שבט מלכותך

La strofa sesta (v. 8) sarebbe regolare, meno la solita correzione di אלהים. Il 6° emistico, come il 2° della 4ª.

אהבת צדק - ותשנא רשע
על כן משחך - יהוה אלהיך
שמן ששון - מחבריך

Anche la strofa settima si può formare regolarmente col v. 9 e parte del 10. Basta considerare קציעות come una variante marginale di אהלות; e che sia tale realmente, ancora apparisce dalla sua cattiva posizione sintattica, ché manca della congiunzione.

מר ואהלות - כל בגדתיך
מן היכלי שן - מנו שמחוך
בנות מלכים - ביקרותיך

Da questo punto in poi il ritmo si turba frequentemente, la divisione delle strofe va perduta, o quasi; e che ció non dipenda né da licenza o capriccio del poeta, né dalla incertezza delle leggi del ritmo e della strofa, sulle quali noi fondiamo le nostre ricerche, si riprova dal turbamento anche del senso e del contesto. Proviamo ad andare innanzi, benché un pò all'oscuro.

Si può assumere come certo, o almeno probabilissimo, che al v. 14 e al 17 comincino nuove strofe; cerchiamo di determinare quali e quante strofe siano comprese fra i versi 10-13 e 14-16. I versi 10-13 comportano tre strofe, se nel testo ammettiamo una lacuna di due o tre emistichi; e due strofe, se ammettiamo invece qualche aggiunta posteriore. Io credo che vi sia qualche parola aggiunta (forse לימינך e ראי dei vv. 10 e 11) e piú che mai qualche lacuna, evidente per ragioni ritmiche dopo יפיך, e per esigenze di senso e contesto mutilo tra il v. 12 e il v. 13, ai quali — riuniti insieme — i critici si sforzano invano di dare una chiara intelligenza. Nel dubbio, non faremo violenza al testo, come il Duhm; ci contenteremo di confessare la nostra ignoranza a ricostruirlo dallo stato in cui ci è pervenuto. Ecco i versi 10-13 in questione :

נצבה שגל - בכתם אופיר
שמעי בת - והטי אזנך
ושכחי עבך - ובית אביך

ויתאו המלך - יפיך .....
כי הוא אדניך - והשתחוי
. . . . . .

. . . . . .
ובת צר - במנחה .....
פניך יחלו - עשירי עם

Il testo è molto incerto : si noti che פָּנַיִךְ può, e secondo me deve esser letto פָּנֶיךָ, relativo al Messia e non alla Regina; ciò divien segno evidente della lacuna esistente fra la 9ª e 10ª strofa.

I versi 14-16 conterrebbero ancora due strofe, la 11ª e la 12ª; ed anzi la 11ª si presenta abbastanza regolare, per quanto non esente da incertezze, che è impossibile, io credo, correggere con buon risultato.

כל נבידה - בת מלך פנימה
ממשבצות - זהב לבושה
לרקמות - תובל למלך

L'altra offre maggiore incertezza; in ogni modo, però, io considero רעותיה come una variante o glossa marginale di בתילות.

בתילות אחריה - מיבאות לך
תובלנה (?) - בשמחה וגיל
תבאינה (?) - בהיכל מלך

I versi 17-18 formerebbero la 13ª ed ultima strofa; soltanto, che, per ridurla al tipo comune essastico, bisognerebbe considerare come un' aggiunta marginale, da altro inno simile, l'ultima frase : על כן עמים יהודוך לעולם ועד, la quale, del resto, non ha la solita andatura ritmica degli altri versi. Quest' ultima è una semplice supposizione: la strofa poteva forse comporsi di quattro versi; e il quarto dir così : על כן עמים - יהודוך לָעַד,

תחת אבתיך - יהיו בניך
תשיתמו לשרים - בכל הארץ
אזכירה שמך - בדור ודור

È probabile che il כל di בכל דר sia un' aggiunta dovuta all' emistico 4°. Ecco la versione italiana che ne risulta.

Erompe il mio cuore — in fausta parola,
dicendo io vo — la mia canzone al re,
la lingua mia, stile — di scriba veloce.

Tu bello rifulgi — tra i Figli dell' uomo,
consparsa è la grazia — su le tue labbra,
però t' ha benedetto — Iahvé (1) in eterno.

Cingi la tua spada — al fianco, eroe,
con gloria e splendore (2), — ti avanza, cavalca,
per la ragione — di verità e giustizia (3).

E ti dimostrerà la tua destra — terribili cose;
acute le tue frecce, — i popoli sotto di te,
cadranno in cuore — ai nemici del re.

(1) Dio.
(2) E splendore.
(3) Mansuetudine.

. . . . . .
il tuo trono, o Dio, — eterno nei secoli,
scettro di equità — lo scettro del tuo regno.

Tu ami la giustizia — odii l'empietà;
però t' ha consacrato — Iahvé (1) tuo Dio,
con olio di gaudio — sopra i tuoi compagni.

Mirra ed aloe (2) — tutte le tue vesti,
dai palazzi d'avorio — le musiche ti allietano;
figlie di re — son fra le tue dilette.

Alta è la regina (3) — in oro di Ophir :
ascolta, o figlia (4) — e volgi l'orecchio,
dimentica il tuo popolo — la casa di tuo padre.

E il re s'invogli — della tua bellezza.....
ché egli è tuo Signore — e tu lo adora,
. . . . . .

. . . . . .
e la Figlia di Tiro — con dono.....
la tua persona applaudono — i ricchi del popolo.

Tutta gloriosa — la figlia del re nel talamo,
a trapunti — di oro ha la veste,
in fra i ricami — è presentata al re.

Le vergini (5) dietro a lei — sono condotte a te,
son presentate — con letizia e gioia,
sono introdotte — nel palazzo del re.

Al luogo de' tuoi padri — saranno i tuoi figli,
li costituirai principi — su tutta la terra;
io ricorderò il tuo nome — di (6) età in età.

Per questo i popoli — ti daran lode eterna (7).

Salmo II.

In tutto il Salterio, questo è fra i salmi piú maravigliosi e belli per potenza espressiva del ritmo e per inspirazione poetica : i versi singoli sono composti di tre accenti musicali, che è il ritmo ordinario della poesia ebraica. Una difficoltà non lieve, nel ricercare il testo

(1) Dio.
(2) Cassia.
(3) Alla tua destra.
(4) E vedi.
(5) Amiche di lei.
(6) Ogni.
(7) Nei secoli.

originale di questo canto messianico, attraverso le leggi del ritmo metrico, proviene dalla incerta composizione delle varie strofe. Tuttavia, dal variare del senso, possiamo in genere determinare, che le strofe incomincino ai versi 1, 4, 7, 10, ed io, anzi, propendo assolutamente a credere che tutto il salmo consti di sole quattro strofe.

Di quanti versi ogni strofa si compone? Se dobbiamo guardare all' apparente disposizione degli stichi, si ha un numero vario di 6 (seconda strofa) 7 (prima), e forse 8 stichi (terza e quarta strofa). È impossibile, col testo come ci è pervenuto oggidì, determinare con precisione e il numero delle strofe e il quantitativo degli stichi onde ciascuna si compone; io, almeno, non veggo alcuna via d' uscita. Propendo a credere, che in origine ogni strofa avesse soli sei stichi — come in diversi altri salmi; tuttavia, dico ciò senza escludere il caso contrario, o per lo meno la licenza nel poeta, di comporre strofe differenti fra loro — benché nel Salterio io non trovi traccia di siffatta poetica libertà.

La prima strofa (vv. 1-3) si compone apparentemente di sette stichi; il v. 2 ha tre stichi. A doverla ridurre a sei stichi, bisognerebbe dire che il 2° stico del v. 2 — che ripete il senso del 1° — è un verso citato in margine da qualche altro salmo, o infiltratosi qui dopo la sua composizione primitiva per cause a noi ignote. E la strofa sarebbe:

למה רגשו גוים
ולאמים יהגו ריק
יתיצבו מלכי ארץ
על יהוה ועל משיחו
ננתקה את מוסרותימו
ונשליכה ממנו עבתימו

Ho corretto, con varii Critici, in יתיצבו la parola non conveniente col contesto (v. 3) יתיצבו.

La seconda strofa si presenta affatto regolare (vv. 4-6); ma forse la parola באפו è da considerare come una variante marginale esplicativa di בחרונו.

יושב בשמים ישחק
אדני ילעג למו
אז ידבר אליהם
ובחרונו יבהלמו
ואני נסכתי מלכי
על ציון הר קדשי

Del resto, a rigor di termine, la parola באפו può benissimo farsi rientrare nei tre accenti del terzo stico.

La terza strofa (vv. 7-9) deve certo andar soggetta ad una correzione; infatti il verso 8 viene ad essere turbato nella sua composizione ritmica in modo irresolubile. Se ne puó fare una strofa di sei stichi; ma allora, poiché essa si presenta composta di 7 $^1/_2$ stichi occorre togliere 1 $^1/_2$ stico. Nel caso, io toglierei, come la meno necessaria, anzi presso che incomoda, la frase: אני היום ילדתיך e quindi שאל ממני; e la strofa verrebbe ricomposta così :

אספרה אל חק יהוה
אמר אלי בני אתה
ואתנה גוים נחלתך
ואחזתך אפסי ארץ
תרעם בשבט ברזל
ככלי יוצר תנפצם

L'autore della Epistola agli Ebrei (I, 5) cita il verso אני היום ילדתיך, come facente parte del salmo. Dal punto di vista critico, la citazione testimonia, che il verso: « io oggi ti ho generato, » leggevasi nel testo del salmo durante il primo secolo dell' era cristiana; ma non se ne potrebbe concludere, che dunque esso faceva parte della primitiva redazione originale, se non per rispetti d'indole teologica. Per la teologia, però, è sufficiente ammettere che il verso è « inspirato » e fa parte delle divine Scritture. Come vedremo tra poco, io credo che questo verso è per lo meno citato e tolto di peso dal testo primitivo del salmo CX, e pertanto fa parte della Bibbia. Ma del resto, esso è così caratteristico, che, ove non si potesse ricondurre tutto intero nel salmo CX, dovrebbe assolutamente, anche dal punto di vista critico, essere conservato nel salmo II, come facente parte del testo originale. Il concetto e il ritmo del verso escludono che si tratti qui di una semplice glossa marginale di secondario valore. Del resto la ricostruzione del salmo II in istrofe di sei stichi, è, secondo abbiamo notato, ipotetica.

La quarta strofa (vv. 10-12) si compone, all' apparenza, di sei stichi, piú due emistichi, che non si possono ridurre in uno, così come stanno. Essi, peró, si possono e debbono ridurre ad un solo stico, per mezzo di una correzione semplice ed evidentissima, che mi meraviglio altamente non sia stata ancora trovata dai critici. Essa è tratta a un tempo e dalle leggi del ritmo, e dalla consuetudine, ormai da tutti ammessa fra le cose piú certe, delle frequenti lezioni marginali nei manoscritti antichissimi della Bibbia ebraica. La duplice frase da correggere è (vv. 11 e 12, fine e principio) : וגילו ברעדה נשקו בר. Di queste due frasi, l'una è contradittoria in termini

(« esser lieto con spavento »), l'altra non dá verun senso plausibile : è evidente, che qui si cela, confuso ed errato, il genuino stico originale di tre accenti, parallelo all' altro che forma la prima parte del verso 10. Lo stico ricomposto è secondo me tale : ונשקו לו ברעדה. La spiegazione ovvia e naturale della confusione senza senso, avvenuta dipoi con la scomposizione del ritmo, è pur questa. Un copista doveva avere scritto manchevolmente (senza שקו) lo stico cosí : וגילו ברעדה. Un lettore autorevole, scorto l'errore, mise l'apice di richiamo fra la *Nun* e la *Lamed* e corresse in margine : נשקו בר׳ ; la parola ברעדה era scritta in margine con le due sole iniziali. In progresso di tempo furono accolte materialmente le due lezioni — come di solito — e il נ׳ל del testo si lesse e trascrisse גיל. Ancora i LXX recano testimonianza del לו, ond' era fornito lo stico primitivo.

Resterebbe cosí la strofa ricomposta di sette stichi. Per ridurla a sei, non rimane che considerare per glossa marginale lo stico ultimo : אשרי כל חסי בו, che in realtá è una frase scolorita, buona in altri salmi ove si trova, ma qui non troppo bene al suo posto. La strofa ultima suonerebbe cosí :

ועתה מלכים השכילו
הוסרו שפטי ארץ
עבדו את יהוה ביראה
ונשקו לו ברעדה
פן יאנף ותאבדו דרך
כי יבער כמעט אפו

Ecco, dunque, la versione italiana che ne risulterebbe :

Perché mai s'agitano i popoli,
E le nazioni cospirano invano?.
Sono insorti i re della terra (1),
Contro Jahvé e contro il suo Unto :
« Rompiano le loro catene,
E gettiamo via da noi le loro ritorte ».

Chi nei cieli è assiso ride,
Il Signore si fa beffe di loro.
Quindi egli parla ad essi (2),
E nel suo sdegno si li sbigottisce :
« Ben io ho consacrato il mio re
Sul Sion, monte della mia santità ».

Ed io mostro il decreto di Jahvé :
Egli mi disse (3) : tu sei mio figlio:

(1) « Ed i principi congiurano insieme. »
(2) Nell' ira sua.
(3) « Oggi io ti ho generato. » — Chiedimi!...

E a te io darò i popoli in retaggio,
E in tuo possesso i confini della terra.
Tu li spezzerai con scettro di ferro,
Qual vaso di vasaio li romperai.

Però, dunque, o re, fate senno,
Lasciatevi governare, giudici della terra.
Servite Jahvé con timore,
E adorate lui con tremore;
Ch'ei non si sdegni e sì andiate in rovina,
Allor che l'ira sua fra poco divampi (1).

Salmo CX.

Anche questo salmo ha le sue difficoltà; e ben le conoscono quelli che ne hanno letto il testo ebraico. Vediamo, se, col nuovo punto di vista delle leggi del ritmo, riesciamo un pò a districarle.

Prima di tutto bisogna tener da parte l'opinione di coloro che, come il Duhm, sorpresi troppo dal ritrovare nelle iniziali di alcuni stichi del salmo (2°, 5°, 8° ecc.) le lettere del presupposto nome di Simone Asmoneo (שמעין), fan presto poi a dire che i vv. 5-7 sono alieni dal salmo stesso, e non genuini suoi proprii. Il ritmo e il pensiero di quei versi, per quanto oscuri, concorda troppo bene con tutto il resto del carme.

Per andare sulle tracce del testo originale, noi abbiamo qui un appoggio sicuro nel ritmo e nella strofa. Il ritmo — assai comune nei salmi d'indole ditirambica — alterna gli stichi di tre e due accenti musicali, come alcuni che abbiamo trovato aggiunti al salmo LXXII. Ogni quattro stichi formano una strofa.

La prima strofa (v. 1) è così bella e sonante, che può servir di modello : *Ne'úm Jahvé ladoní*, — *Séb liminí* — *'Ad ašíth kol 'óiebéka* — *Hadóm leragléka.*

נאם יהוה לאדני
שב לימיני
עד אשית כל איביך
הדם לרגליך

La seconda strofa si compone del verso 2 e del principio del v. 3.

מטה עזך ישלח
יהוה מציון
רדה בקרב איביך
עמך נדבה

(1) « Felici quelli che si affidano in lui. »

Leggo quest'ultimo stico עַמְּךָ נְדָבָה, la prima parola presa dal testo masoretico e l'altra dal testo della versione dei LXX. Si osservi come quest' ultima frase, così presa e raccolta nella sua strofa, diventi subito chiara e vibrante di pensiero poetico, mentre è così oscura, se la congiungiamo a ciò che segue come principio di periodo.

La terza strofa è contenuta nel resto del verso 3; ma, come è noto, esso ci è pervenuto così intricato e difficile, da dover ammettere, che senza dubbio il testo originale è guasto. Provandosi a ricomporlo, la strofa va soggetta a una lacuna. Fortunatamente qui le versioni si dipartono dalla lezione del testo ebraico, e con tale sicurezza, con tale sincerità, da dover dire che esse con ogni probabilità ci rappresentano ancora dei frammenti del testo originale. Su queste tracce, avuta considerazione delle esigenze ritmiche, che qui sono certe e di gran giovamento, ho cercato di ricostruire quella che, probabilmente o all' incirca, doveva essere la strofa originale. Eccola :

הילך בהררי קדש
כטל משחר
אני מרחם הדרי
היום ילדתיך

La lezione בהררי ci è conservata dalla versione dí S. Girolamo, ed è troppo in relazione col monte di Sion, cui certo si allude, e con la rugiada che al mattino ne feconda le piagge, per esser rigettata come erronea. La lezione כטל si trova nel testo masoretico, nella frase inesplicabile ora לך טל. E così trovasi nell' ebraico הדרי ma letto הַדְרֵי (in luogo di הררי) e non הַדְרֵי. La parola היום è ricostruita dal ביום del testo. In fine la frase, o stico che voglia essere, אני היום יְלַדְתִּיךָ l' ho ricomposta dal verso medesimo del salmo II (strofa terza) e che là ho situato in margine come una citazione. Si può dire che il glossatore del salmo II citasse là in margine appunto questo verso del nostro salmo, attrattovi dalla frase precedente : בני אתה. E non sarei perciò contrario a scandire i due versi così :

אני היום ילדתיך
מרחם הדרי

La quarta strofa è compresa nel verso 4; salvo che nel primo verso manca un accento, vi è lacuna di una parola, che del resto è facile supplire, per esempio con בְּאַבְּתוֹ o simile. Piuttosto un' osservazione — che nessuno fece mai sinora — va fatta al terzo verso.

Essa concerne la « parola di Malkiṣédeq ». Evidentemente si

allude qui al passo della Genesi (XIV, 18 segg.) ove si parla appunto del re-sacerdote Malkiṣédeq, e si vuol dire che l'espressione usata dalla Scrittura per Malkisédeq, si accorda bene anche col carattere dell' eroe celebrato dal salmo. Qual' è nella Genesi l' « espressione di Malkiṣédeq »? Questa : והוא כהן לאל עליון. Non è credibile, adunque, che il salmista ne usasse un' altra, laddove precisamente intendeva di citar questa medesima. E perció nella sua redazione originale il terzo verso doveva sonare : אתה כהן לעליון. Se il poeta avesse detto לעולם, prima di tutto non ci sarebbe piú stata veruna relazione con la « parola di Malkiṣédeq », ma di piú l'espressione non sarebbe stata esatta. In tal caso il poeta avrebbe dovuto citare, non già il nome di Malkiṣédeq, ma sì di Aronne, che fu — per mezzo del sacerdozio aaronitico —.il vero e proprio *sacerdote eterno* del popolo d'Israele; doveva citare Aronne, o poteva citare un altro celebre aaronida, quali ne ebbe la storia d'Israele in quantità.

Ciò che ha mosso i Critici a conservare senz' altra ipotesi la lezione לעולם, anzi a considerarla come sola genuina, malgrado la fitta oscurità di senso con la frase che segue « secondo la parola di Malkiṣédeq », si è stata la comparazione con I Machab. XIV, 41, una volta ammesso come certo, che il salmo riferivasi originariamente a Simone Asmoneo. Tuttavia, sebbene io tenga come probabile — non, però, provato — che il salmo sia stato composto per il re sacerdote Simone, stimo pure che il citato passo del I libro dei Maccabei prova, tutt' al piú, questo : che l'autore di esso leggeva di già nel salmo, che aveva sin d'allora uno schietto significato messianico, לעולם; e che il nostro salmo era già applicabile così ed applicato, al suo tempo, non meno che al Messia, al Gran Sacerdote Simone. Credo, infatti, anch' io, che la lezione לעולם sia antichissima; nata presto, per un facile scambio di scrittura o di lettura, si trovò che essa, per quanto modificasse un poco il senso semplicissimo del testo primitivo, era molto piú ricca e piena di significato, specialmente dal punto di vista messianico: e, per autorità della Chiesa ebraica stessa, dové nell' uso sostituirsi presto alla prima. È nota l'alta importanza che dà anche S. Paolo a questo verso dal punto di vista messianico e spirituale del cristianesimo.

Ed ecco la primitiva strofa quarta :

נשבע יהוה באמתו
ולא ינחם
אתה כהן לעליון
על דברתי מלכיצדק

La forma connettiva על דברתי per על דבר è ancora una riprova che il lungo verso non ha che due accenti; l'autore ha cercato di facilitare la pronunzia, per ottenere la dovuta misura musicale.

La strofa quinta è formata dal v. 5, e dalla prima metà del verso 6. In particolare, io propendo a credere che originariamente il primo verso portasse un verbo differente da מחץ, che è ripetuto subito dopo in molto migliore situazione sintattica; lo lascio tuttavia, non sapendo che cosa sostituirgli con sicurezza. Anche il verso terzo manca di una parola o due (il terzo accento); e di questa esigenza ritmica dà riprova il testo, che non è possibile tradurre con chiarezza di senso, così com' è. La lacuna è certa; ma nel momento non saprei riempirla, senza metterci del mio.

Ecco la strofa, nella quale credo bene rimettere יהוה al posto del presente אדני :

יהוה על ימינך מחץ
ביום אפו מלכים
ידין בגוים .....
מלא גויות

Anche la strofa sesta ed ultima rivela subito, per via del ritmo, una lacuna nel primo verso, del terzo accento. Infatti quella frase מחץ ראש è stranissima e quasi impossibile : quel ראש così solitario ha bisogno del caso retto, di un genitivo a cui egli evidentemente si appoggia; e quel genitivo non può essere, a parer mio, che צריו o איביו.

מחץ ראש איביו
על ארץ רבה
מנחל בדרך ישתה
על כן ירים ראש

Chi per pregiudizio sistematico non vuole, come i pipistrelli, fuggire la luce, vedrà una riprova dell' esistenza del ritmo nel quarto verso. Esso è da scandire : *'al-kén iarim-rósh*. Per regola dovrebbe dire ראשו; il poeta ha evitato l'aggiunta del pronome personale — e poteva farlo — per non creare un triplice accento *'al-kén iarìm rošó*.
Ecco la versione risultante.

Detto di Jahvé al mio Signore :
Siedi alla mia destra,
Sin ch' io ponga tutti i tuoi nemici,
Sgabello a' tuoi piedi.

Lo scettro della tua potenza distende
Jahvé da Sion ;

Domina tu in mezzo a' tuoi nemici,
Il tuo popolo è volontà (1).

La tua forza è sui monti del Santuario,
Come rugiada del mattino;
Io dal seno della mia gloria
Oggi ti ho generato (2).

Ha giurato Jahvé per la sua verità,
Egli già non si pente :
Tu sei sacerdote de l'Altissimo (3),
Secondo la parola di Malkisedeq.

Jahvé alla tua destra ha percosso
Nel dì dell' ira sua i regi :
Egli giudica fra le genti.....
Pieno di cadaveri.

Percuote il capo de' nemici suoi,
Su vasta regione;
Dal torrente egli beve per via,
Quindi il capo rialza.

Tutte queste ricerche, tutte queste affermazioni, si noti bene, non sono che ipotesi; né io mi illudo punto di aver persuaso, dell' esistenza del metro ritmico nella poesia ebraica e dei preziosi resultati che si possono trarne, coloro che volontariamente chiudono occhi ed orecchi di fronte ad ogni novità, che li obbligherebbe a studiare di nuovo, e meglio che non han fatto sinora, un così difficile campo, come quello della critica del testo ebraico. Ma io non posso a meno di gioire meco stesso delle luminose conseguenze, che si possono così rilevare dall' accertamento del ritmo e della strofa — sino quasi a ieri, affatto ignoti — nella poesia ebraica.

In particolare, poi, non posso a meno di gioire, vedendo, come questo studio fatto con l'unico intento critico e ritmico, senza alcun riguardo al punto di vista religioso, sia riuscito precisamente allo scopo di rendere più semplice, più perfetta, più splendida che mai l'idea religiosa dei Salmi, e più che mai bella e potente la loro poesia. Questa è vera critica, se è nata a crescere la nostra ammirazione per così venerandi documenti dell' antico Oriente e della coscienza umana. Del resto, a

(1) La frase significa : Tu hai un popolo, che, tutto devoto a te, pronto è sempre ad ogni eroico sacrificio, per assicurarti la vittoria e il dominio sui nemici.

(2) Oppure : *Io oggi ti ho generato, — dal seno della mia gloria.*

(3) *Tu sei Sacerdote in eterno.* Questa espressione in ambedue i casi è particolarmente applicabile a Simone Asmoneo, il quale, non appartenendo alla famiglia d'Aronne, aveva bisogno di una diretta sanzione divina per la dignità del Sacerdozio israelitico, che egli aveva conquistata con le armi e il favore dei re greco-siri.

ciascuno l'opinione sua, quando sia fonte di lavoro serio e proficuo, e non di un criticismo invidioso ed inutile.

Mi sarebbe facile — e sarebbe forse anche utile — il pubblicare, secondo questo metodo semplice e sicuro, un' edizione critica del testo dei Salmi; lascio il lavoro ad altri volenterosi stranieri, che non hanno avanti a sé gli ostacoli molteplici e spesso insuperabili, che noi soffriamo in Italia, nell' ordine pratico. Io mi contenterò invece di dare il risultato ultimo della mia critica del testo nella nuova versione dei Salmi che uscirà in luce nel corrente anno.

Firenze, gennaio 1903.

SALVATORE MINOCCHI.

L'ANGE DE IAHVÉ

L'Ange de Iahvé est une des figures les plus mystérieuses de l'Ancien Testament. Tantôt il se présente et agit comme un ange, c'est-à-dire, selon le sens propre du mot *Mal'ak*, comme un messager, un officier chargé d'une mission par son souverain, tantôt il parle au nom de Dieu lui-même. C'est surtout à propos de l'apparition du Buisson ardent que son rôle est énigmatique, car il ne craint pas de prendre le nom de Iahvé, au moment même où ce nom divin est révélé.

L'antiquité n'a pas manqué de spéculer sur ce personnage extraordinaire. Pour Philon, c'est le Verbe, Fils de Dieu, celui qui préside au gouvernement du monde (1). Cette opinion ne pouvait manquer de plaire aux Pères, toujours empressés à trouver dans l'Ancien Testament les traces de Celui qui en était la fin. Aussi plusieurs d'entre eux se sont-ils complu à voir dans l'ange de Iahvé la seconde personne de la Très Sainte Trinité, préludant à l'Incarnation par des manifestations où elle se révélait à demi. Un esprit aussi ferme que Théodoret a été entraîné dans cette voie par l'autorité de la version grecque qui parlait de l'ange du grand conseil dans un passage évidemment Messianique (2).

Saint Augustin lui-même fut ébranlé par cet argument; mais déjà saint Jérôme avait insisté sur le texte de l'épître aux Galates, d'après lequel la loi a été donnée par le ministère des anges. Saint Augustin ne voit donc dans l'ange de Iahvé qu'un ministre qui parle au nom du roi, et il entraîna saint Grégoire. Saint Thomas se prononça fortement dans le même sens pour des raisons théologiques très profondes (3).

Saint Augustin ne renonçait pas d'ailleurs à chercher si l'ange ou

(1) *De agricultura*, éd. Wendland, 51 : ὁ ποιμὴν καὶ βασιλεὺς θεὸς ἄγει κατὰ δικὴν καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται· καὶ γὰρ εἴρηταί που· « Ἰδοὺ ἐγώ εἰμι, ἀποστέλλω ἄγγελόν μου εἰς πρόσωπόν σου τοῦ φυλάξαι σε ἐν τῇ ὁδῷ » (Exod. XXIII, 20).

(2) Théod. sur Ex. III, 2 : ὥσπερ δὲ τὸ ἄγγελος ὄνομα τέθειμεν, οὐχ ὑπουργίαν τινὰ σημαίνων ἀλλὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐμφαίνων τὸ πρόσωπον.

(3) Cf. R. P. Montagne, *L'apparition de Dieu à Moïse* (*RB.*, 1894, p. 232 ss.)

toute autre créature qui servait d'instrument aux manifestations divines représentait telle ou telle personne de la Très Sainte Trinité. On essaye aujourd'hui d'ajouter à ses spéculations théologiques. Si le Père ne peut décidément « être envoyé », on distinguera l'action personnelle du Fils et celle du Saint-Esprit (1).

Quoi qu'il en soit de ces allusions plus ou moins claires, le fantôme d'un Verbe apparaissant en personne avant l'Incarnation a disparu de la théologie, et la critique peut ici offrir un utile concours à la spéculation.

Chose étrange toutefois! Cet être insaisissable est devenu la création favorite des critiques les plus avancés. On voit là un trait particulier des religions sémitiques; on s'en sert pour pénétrer leurs mystères, on en étend l'application aux peuples païens. En un mot, et c'est cette thèse que nous nous proposons surtout de combattre, on met la conception de l'ange de Iahvé à l'origine de la religion d'Israël, comme un principe d'évolution d'où est sortie l'idée des autres anges. On lit par exemple dans l'article *Angel* de l'*Encyclopaedia biblica*, que *Mal'ak*, avant l'exil, ne se dit que des apparitions de Iahvé, et qu'il ne désigne pas un messager distinct de Iahvé, mais une manifestation de Iahvé lui-même (2). Smend a la même idée et il assigne la cause de cette distinction entre Iahvé et son *Mal'ak* : c'est que, lui résidant au Sinaï, on ne pouvait expliquer son action ailleurs qu'en lui donnant dans le Mal'ak une sorte d'existence représentative (3).

D'après Marti, le Mal'ak a originairement le même sens que la Face de Iahvé (4).

Oehler, après avoir pesé le pour et le contre, hésitait à conclure ou concluait que le Mal'ak oscille entre une conception modale et hypostatique (5).

En vérité, est-il raisonnable d'attribuer aux Hébreux primitifs de

(1) Revue Augustinienne, 15 déc. 1902 : *Saint Augustin et les théophanies dans l'Ancien Testament.* — L'intention est bonne, mais le style est loin de la réserve de saint Augustin dont il est censé rendre la pensée. Que l'on compare : « Ce que l'on ne peut affirmer de Moïse, on peut le dire d'Abraham avec plus de certitude : alors qu'il était dans la vallée de Mambré, les trois personnes de la Sainte Trinité lui sont apparues. Pourtant, il faut bien l'avouer, là encore la lumière n'est pas complète : car si l'on sait qu'elles se sont montrées *séparées* (?) et distinctes... » (p. 601); « cur non hic accipiamus visibiliter insinuatam per creaturam visibilem Trinitatis aequalitatem, atque in tribus personis unam eamdemque substantiam? » (*De Trin.*, II, 11). — N'y a-t-il pas mieux à faire, pour l'intelligence de l'A. T., que d'outrer ce que saint Augustin présentait avec tant de modestie comme les conjectures de sa pensée?

(2) Opinion de Kasters approuvée par l'auteur de l'article, Buchanan Gray.

(3) *Lehrbuch der Alt. Religionsgeschichte*, p. 126.

(4) *Geschichte der Israelitischen Religion*, p. 67.

(5) *Theologie des A.T.*, p. 203.

pareilles entités? Des ténèbres aussi épaisses ne s'expliqueraient-elles pas par quelque confusion? La critique littéraire et la critique textuelle ne donneraient-elles pas la clef de l'énigme en montrant comment une conception, logiquement développée dans l'histoire, a été artificiellement reportée aux origines (1)?

*
* *

Le point central de la question est au départ du Sinaï. Aussi bien on nous dit que le Mal'ak a été créé tout exprès pour expliquer comment Iahvé est avec son peuple sans quitter le sommet de l'Horeb. Le problème est étrangement compliqué par la distinction des sources, et n'en pas tenir compte serait nous exposer à ne pas suivre les modalités historiques dans leurs détails.

Suivons donc séparément l'Élohiste et le Iahviste, tels qu'on les distingue aujourd'hui, au moins dans les grandes lignes (2).

D'après E, Iahvé dit sèchement à Moïse : « Va, monte d'ici, toi et le peuple que tu as fait monter du pays d'Égypte, vers le pays que j'ai promis par serment à Abraham, à Isaac, à Jacob, disant : Je le donnerai à ta race, et j'enverrai devant toi un ange et il « chassera » le Cananéen... car je ne monterai pas au milieu de toi, car tu es un peuple à l'échine raide, de peur que je ne te consume dans le chemin (3). »

Iahvé, pour tenir sa promesse, envoie un ange comme exterminateur des Cananéens; il ne marchera pas en personne, non qu'il ne puisse s'éloigner du Sinaï, mais dans l'intérêt même du peuple.

Le peuple est plongé dans le deuil. Cela suppose qu'il comptait sur la présence personnelle de Iahvé pour le conduire ; et en effet, l'assistance de Iahvé dans la conquête du pays de Canaan est représentée plus haut comme une assistance personnelle (4). Puisque le peuple se désole, c'est donc que dans la pensée de l'auteur la présence de l'ange n'était nullement équivalente à celle de Iahvé. Iahvé paraît attendri par cette douleur et on voit par la suite que la tente où il

(1) Le seul Gunkel, à notre connaissance, a nettement posé le principe qui s'était déjà imposé à nos réflexions; cf. Comm. sur la Genèse, p. 170.

(2) Nous attribuons à l'Élohiste (E) : Ex. xx, 27-30 ; xxxiii, 1-11 ; au Iahviste (J) : Ex. xxxii, 30-35 ; xxxiii, 12-23.

(3) Ex. xxxii, 1 ss. Tous les témoins, sauf LXX, ont ici « un ange » (TM., Sam., Onk., Vg., Syr.) et non « mon ange » (LXX) qui a pu être mis par imitation de xxiii, 20, sans qu'on ait noté combien les paroles de Dieu sont moins bienveillantes. Lire וגרש avec LXX.

(4) Ex. xxiii, 27 ss. Attribués généralement à E, ou du moins à JE; nous pensons E, mais le passage précédent (à partir de v. 23) est deutéronomiste d'après nous (avec *Baentsch*), dès lors aussi de 20 à 23 qui contient la même promesse de « mon ange » !

descend sous forme de nuée et qui accompagnera les Israélites (1) est le moyen inventé par sa bonté pour être présent au milieu de son peuple, d'une présence voilée qui ne le consumera pas.

Or ce sont précisément les mêmes faits que le Iahviste présente d'une façon un peu différente, en parfait accord pour le fond. Iahvé fait la même proposition d'un ange (2). Moïse la décline avec politesse et supplie Dieu de venir en personne. Iahvé y consent; sa Face ira. Mais lorsque Moïse demande à voir cette Face, Iahvé répond que c'est impossible, et ne se manifeste à lui que d'une façon incomplète, par derrière. C'est encore trop pour le commun des mortels; de sorte que la présence de Iahvé sera voilée dans l'arche où il ne sera pas moins en personne (3).

Cette Face, *Panim,* qui est le point de départ de la demande de Moïse, a été interprétée, même par les critiques les plus jaloux de suivre chez les anciens l'évolution naturelle des idées, de la façon la plus bizarrement métaphysique. *Panaï* veut simplement dire « en personne », c'est le sens assyrien (4), et c'est bien ce que les auteurs bibliques ont compris ainsi que les traducteurs grecs, avec une persistance dont ils ne sont pas coutumiers. Ici : αὐτὸς προπορεύσομαι, ailleurs (Dt. IV, 37) αὐτός. Enfin tout le passage a été entendu comme nous venons de le faire et résumé en un mot par un prophète : « Ce n'est ni un messager, ni un envoyé, c'est lui-même qui les a sauvés (5). »

Encore une fois, si nous avons distingué les sources par un scrupule critique, nous y avons trouvé la même tradition, authentiquement interprétée par les auteurs suivants et par les traducteurs grecs. La présence de Dieu dans l'arche était une présence personnelle, bien supérieure à celle du Mal'ak, qui était bien délégué par Dieu, mais qui n'était que son agent. De plus, la raison d'être du Mal'ak n'est nullement de développer au loin l'action de Iahvé fixé au Sinaï, puisque dans son premier dessein Iahvé devait accompagner les Israélites, et que si, pour des raisons particulières, il

(1) Cf. Ex. XXXIII, 7-11 et Num. XII, 4.

(2) Ex. XXXII, 34; nous croyons qu'il faut lire בילאך et non בילאכי; le י est avec le ך la lettre qu'on peut le plus facilement supposer ajoutée ou omise à la fin d'un mot. L'indétermination est ici exigée parce que Moïse dit qu'il ne sait pas qui ira, XXXIII, 12.

(3) Cf. Ex. XXXIII, 12-23 et Num. X, 33, de plus tous les passages qui montrent Iahvé présent dans l'arche; ce sujet exige une étude spéciale.

(4) *Aškun pani-ia*, « je fis ma face », veut dire simplement : « je me dirigeai ».

(5) Is. LXIII, 9. Le contexte exige impérieusement qu'on suive la leçon et la coupure des LXX en lisant צִיָּה au lieu de צָר : οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ἔσωσεν αὐτούς (*Duhm, Marti*, etc.).

juge à propos de revêtir sa présence de conditions spéciales, c'est l'arche et non le Mal'ak qui en est l'instrument.

Il reste à savoir si ce concept est dérivé d'une sorte de confusion première entre Iahvé et son Mal'ak. Il nous paraît au contraire certain que la représentation de Iahvé par son Mal'ak, devenue si intime, est plutôt née d'une idée moderne; elle s'est développée par surcharge en même temps que la préoccupation de maintenir intacte la sublimité et la transcendance de Dieu.

S'il se dégage une idée des faits de l'Exode, c'est que la communication avec Dieu est devenue, à partir de ce moment, moins immédiate. Or c'est précisément dans le même sens que se produit la théorie de l'intervention des anges dans l'inspiration prophétique, ou plutôt dans les visions sensibles qui en sont l'objet.

La communication directe de Dieu avec l'homme par la parole de Dieu n'a jamais été révoquée en doute et jusqu'au dernier jour les prophètes se donnent comme les instruments et les organes de cette parole qu'ils ont entendue. Mais l'enseignement divin est parfois précédé de visions sensibles. Or dans Amos (VII ss.), dans Jérémie (I), ces visions sont proposées et expliquées par Iahvé lui-même; dans Ézéchiel, tantôt c'est encore Iahvé (XLIV, 2), tantôt c'est une personne surnaturelle (XL, 3) qui développe le plan du temple; dans Zacharie (I-III), c'est un ange qui donne la clef des apparitions (1).

Et ce point devint comme un principe général dans le N. T. Les textes ont été correctement interprétés par saint Augustin et par saint Thomas; ils veulent bien signifier que toutes les apparitions sensibles de Dieu se font par le ministère des anges (2). S'ils s'appliquent à la loi, on peut dire que c'est le cas type qui règle tous les autres. Saint Étienne semble distinguer : c'est l'ange qui apparaît dans la flamme du buisson, mais c'est la voix du Seigneur qui se fait entendre (3). La théorie du ministère des anges est exposée clairement par le livre des Jubilés à l'occasion du sacrifice d'Isaac (4) : « Dieu appela Abraham par son nom pour la seconde fois, du ciel, en ce sens que nous lui apparûmes pour lui parler au nom de Dieu. »

(1) Dans Zach. III, 2, l'ange devient soudain יהוה, mais il semble qu'il faille rétablir « l'ange de Iahvé » (*Nowack*), puisqu'il menace au nom de Iahvé.

(2) Gal. III, 19 : νόμος... διαταγεὶς δι' ἀγγέλων...; cf. Hebr. II, 2.

(3) Actes, VII, 30 et 32.

(4) Jub. XIII, 14 (*Kautzsch*). Dans l'apparition correspondant aux chapitres XVIII, et XIX, de la Genèse, la personne de Iahvé est mise dans l'ombre, les anges seuls paraissent.

Dans l'Apocalypse, on voit un ange parler en la personne de Jésus; mais il n'est qu'un ange et refuse d'être adoré (1).

Voilà donc une théorie parfaitement caractérisée; elle se développe suivant une évolution régulière: c'est un concept théologique très réfléchi : alors même que Dieu prend la parole, et parle en son nom propre, c'est un ange qui apparaît. Les anciens, Amos, Jérémie, ne s'étaient pas préoccupés de la question de savoir si les apparitions de Iahvé étaient médiates ou immédiates; d'autre part, les textes de l'Exode, interprétés par Isaïe (LXIII, 9), supposent une distinction réelle entre la présence de Iahvé personnelle et le ministère des anges : lors donc que les textes qui passent pour les plus anciens supposent précisément la conception théologique la plus réfléchie, et que, même lorsque la voix déclare : « je suis Iahvé », l'apparition est attribuée à un ange, il faut conclure que ces textes ont été retouchés dans le sens des opinions subséquentes.

Disons immédiatement qu'il n'y a aucune contradiction dans la doctrine entre les deux manières de voir. On lit souvent dans les révélations de sainte Thérèse que J.-C. lui apparut. Personne ne suppose que J.-C. est venu auprès de la sainte en personne, il n'y a donc aucun inconvénient à laisser le texte intact, sans parler de nos habitudes littéraires. Si quelqu'un s'étonnait que l'humanité sainte de notre Sauveur apparaisse si souvent sur la terre depuis l'Ascension, on mettrait une note pour expliquer que ces apparitions sont imaginatives ou se font par le ministère des anges (2). C'est à cette note, introduite dans le texte, que nous devons la difficulté qui a préoccupé tant d'esprits, conduit les Pères à voir dans l'A. T. l'action immédiate du Verbe, et amené les critiques à supposer à l'origine une conception aussi bizarre que ce Mal'ak qui serait la manifestation de Iahvé et Iahvé lui-même.

Ces préliminaires étaient nécessaires pour aborder utilement la discussion des cas.

Il n'est pas douteux que *mal'ak* ne signifie « envoyé, messager, ambassadeur » ; c'est le sens de la racine et c'est le sens du mot (3). Comme on n'envoyait pas de messagers isolés, le mot est ordinairement au pluriel (4). Il est très naturel que Dieu, étant un roi, ait eu ses messagers, et peut-être la première conception est-elle celle du

(1) Apoc. XXII ; cf. v. 6, 8 et v. 12.

(2) Cette note ne sera pas d'ailleurs toujours superflue; il y a des personnes qui estiment que N.-S. a échangé avec sainte Catherine de Sienne son propre cœur de chair.

(3) Aussi en phénicien, inscription de *Ma'ṣub*.

(4) II Sam. XI, 3; XVI, 19; XIX, 11, 14, 20; I Reg. XX, 2.

pluriel. Cependant, quand il s'agit d'un message céleste, il n'y a pas de raisons de multiplier celui qui le porte; sa fidélité est assurée, il n'a pas de danger à courir sur la route, sa rapidité est telle qu'on peut employer toujours le même. Le concept est si généralement humain que nous le trouvons aussi dans le polythéisme. Un Dieu peut être, chez les Babyloniens comme chez les Grecs, le messager d'un autre ou même des dieux en général (1). On pouvait donc parler couramment de l'ange de Iahvé, sans que personne songeât à une assimilation ou à une manifestation modale ou hypostatique.

Dans ce cas il n'y a pas de difficulté : par exemple (Gen. XXIV, 7) : « que Iahvé envoie son ange »; ou (Num. XX, 16) (2) : « Iahvé a envoyé son ange »; même (Ex. XXIII, 20) cet ange est un très grand personnage qui peut parler au nom de Iahvé (3). Quelquefois l'action de Iahvé ou d'Élohim se joint à celle de l'ange, mais toutes deux demeurent distinctes; par exemple dans l'épisode de Balaam : « Iahvé ouvrit les yeux de Balaam et il vit l'ange de Iahvé (4) ». C'est encore ainsi qu'Élie est assisté sur le chemin par l'ange de Iahvé (5) avec lequel il va s'entretenir sur la montagne de l'Horeb.

Cet ange était devenu comme le type de la clairvoyance; aussi lui compare-t-on le roi par flatterie (6). Les prophètes, devenus les messagers de Dieu, pourraient être nommés des anges (Aggée I, 13); la même qualification convenait au prêtre (Mal. II, 7) ou même à tout Israël comme instrument de Dieu (Is. XLII, 19; XLIV, 26). Aussi a-t-on pu être embarrassé pour savoir si le messager de Iahvé est un être céleste ou un prophète (Jud. II, 1-5) (7).

D'autre part cet ange avait comme une mission permanente auprès des Israélites pour les protéger (Ps. XXXIV, 8) ou pour châtier les coupables (Ps. XXXV, 5).

L'exercice de la justice n'avait rien qui répugnât à la majesté divine; cependant lorsque la justice s'exerçait par les fléaux, par exemple la peste, l'ange de Iahvé entrait en scène (II Sam. XXIII, 16). Or il est

(1) *Descente d'Ichtar aux enfers* (*KB.*, VI, 86 s.) : « Papsukal, messager des grands dieux ». Un dieu particulier peut être aussi *papsukal*.

(2) On parle à des étrangers, c'est pourquoi on attribue à l'ange de Iahvé ce qui est ailleurs attribué à Iahvé lui-même, Ex. XIII, 21. Cf. *infra*.

(3) « Mon nom est en lui »; traduire avec Marti : « je me révèle en lui », suppose une idée beaucoup trop métaphysique.

(4) Num. XXII, 31.

(5) I Reg. XIX, 5, 7 ss.

(6) II Sam. XIV, 17, 20; XIX, 27; cf. I Sam. XXIX, 9, « l'ange de Dieu », dans la bouche du roi de Gath.

(7) Cf. Gen. XXII, 16, passage secondaire où l'ange de Iahvé s'exprime comme un prophète : « parole de Iahvé »!

précisément très remarquable pour notre sujet que le châtiment du Pharaon (Gen. XII, 17) et l'extermination des premiers-nés des Égyptiens sont l'œuvre de Iahvé (Gen. XII, 29), tandis que les Assyriens sont frappés par l'ange (II Reg. XIX, 35). Il y a plus : tandis que c'est Iahvé qui veut tuer Moïse, dans les LXX c'est l'ange du Seigneur (Ex. IV, 24). Rien de plus caractéristique que ce dernier cas. Il prouve que, même à une époque très basse, l'ange fut introduit dans le texte, car personne ne donnera ici la préférence aux Septante comme représentant l'ancien état du texte. C'est encore le cas dans l'histoire de Gédéon où les LXX ont deux fois en plus l'ange (Jud. VI, 14 et VI, 16).

Nous retrouvons ici réalisée par des faits positifs la tendance que nous avions reconnue comme une doctrine théologique : là où les anciens disaient sans scrupule « Iahvé », les modernes ont dit avec plus de précision « l'ange de Iahvé ». Ne serait-ce pas ce scrupule, appliqué aux anciennes histoires, qui leur donne cet aspect extraordinaire : un ange identifié avec Dieu?

Le cas où l'on voit le mieux que le Mal'ak n'intervient que comme une glose théologique, c'est celui de Jacob luttant contre Dieu.

Dans le récit lui-même le mot n'est pas prononcé. C'est Dieu qui lutte sous une forme humaine ; Jacob nomme l'endroit Peni-el, « face de El », parce que, dit-il, « j'ai vu Élohim face à face » (1). Et c'est bien ainsi qu'Osée présente d'abord les faits ; puis il se reprend pour mettre « Mal'ak » à la place d'« Élohim » (2). Ici l'explication est successive, l'ange permute avec Dieu ; le texte de la Genèse suppose l'apparition directe de Dieu et n'a pas été touché ; est-il invraisemblable que dans d'autres cas le Mal'ak ait pénétré dans les anciens textes? dans le cas de Jacob cela était moins nécessaire, précisément parce que le texte d'Osée donnait l'explication voulue.

La vision d'Hagar (3) qui se termine au nom de El-Roï devait avoir primitivement le même caractère. Ici la transformation est double. L'être divin qui a apparu se nommait El, puisque l'histoire se termine par le nom d'Ismaël et de El-Roï. Le Iahviste ou un autre y a introduit « Iahvé », qu'on a expliqué l'« ange de Iahvé ». Gédéon et les parents de Samson ne sont pas effrayés pour avoir vu l'ange de Iahvé face à face, mais pour avoir vu Dieu (4). Il est donc vraisemblable que l'ange ne faisait pas partie du thème primitif, et nous avons déjà dit que les LXX l'ont ajouté deux fois à propos de Gédéon.

(1) Gen. XXXII, 31.
(2) Os. XII, 4 et 5.
(3) Gen. XVI, 17 ss.
(4) Jud. VI et XIII.

Dans la vision du buisson, il s'agit si bien de Dieu que saint Jérôme n'a pas cru devoir mettre « l'ange » dans sa traduction (1).

L'apparition des trois à Abraham est le terrain favori des spéculations sur les rapports de Iahvé avec les anges. L'endroit n'appartient pas même à notre sujet, car le Mal'ak n'est pas nommé. La difficulté se résout, croyons-nous, par une distinction de sources : dans l'une, trois personnages qui ont la forme humaine; dans l'autre, Iahvé seul.

L'Élohiste introduit « l'ange d'Élohim » dans deux cas où la voix vient du ciel (2). Il serait très naturel de lire « Élohim ». Lorsque Jacob dit à ses femmes que l'ange d'Élohim lui a apparu, il s'agit en réalité de Dieu, El (3). Dans ce dernier passage, l'ange est peut-être nommé seulement parce que Jacob fait le récit de l'apparition à ses femmes que l'on savait avoir été imbues de superstitions étrangères (Gen. xxxv, 2).

Il est assez évident que la suppression du mot « ange » dans tous les cas précités rend au récit une clarté parfaite. On objectera peut-être que si l'addition a été systématique, elle aurait dû être poussée beaucoup plus loin, dans tous les cas où Dieu parle à l'homme. Mais jamais on n'a eu l'idée de nier les communications immédiates de Dieu par des paroles intérieures. Le Mal'ak n'intervient que lorsqu'il y a un phénomène sensible : apparition d'un homme ou voix entendue du haut du ciel (4).

Il est cependant un passage qui semble à lui seul réfuter toutes nos allégations. C'est l'argument principal pour l'identité du Mal'ak avec Dieu (5). Jacob en bénissant ses petits-fils invoque deux fois le nom de Dieu : la troisième fois c'est le Mal'ak qui remplace Dieu (6). Il est impossible de dire avec Gunkel qu'ici le Mal'ak est encore le serviteur de Dieu; la bénédiction solennelle à trois termes suppose nécessairement un troisième nom divin. Aussi ne faut-il pas hésiter à lire avec le samaritain *Mélek* au lieu de Mal'ak. L'épithète de « rachetant », *go'el*, est précisément celle qui convient à Iahvé, comme roi (7); elle est très souvent attribuée à Dieu, jamais à l'ange.

(1) Ex. III, 2 : « Apparuitque ei Dominus ». L'hébreu et le grec n'ont qu'une fois « l'ange », lors de la manifestation sensible du buisson; puis c'est Dieu qui parle ou Iahvé.

(2) Gen. XXI, 17 et Gen. XXII, 11.

(3) Gen. XXXII, 29-31.

(4) Dans Ex. XIII, 21, Iahvé (LXX θεός), et dans Ex. XIV, 24 ss., Iahvé, jouent le même rôle que l'ange d'Élohim (XIV, 19); a-t-on mis l'ange dans ce dernier passage à cause du déplacement très sensible qui aurait pu conduire à des conclusions contraires à l'omniprésence de Dieu?

(5) Holzinger, *ad h. l.*

(6) Gen. XLVIII, 16.

(7) Is. XLIV, 6 : יהוה מלך ישראל וגאלו.

Il est cependant constant que le TM. et les LXX ont admis la leçon Mal'ak; c'est donc qu'à une basse époque on ne reculait pas devant une certaine assimilation. Ce que nous nions des temps primitifs, nous le concédons d'une époque récente. L'ange étant introduit dans les endroits où Iahvé prenait la parole en nom propre, surtout dans la théophanie de l'Horeb, devait amener une pareille tournure, inoffensive lorsque les idées sur Dieu étaient parfaitement nettes. Aussi croyons-nous que dans Malachie l'ange de l'alliance indique personnellement Iahvé, comme ayant donné la loi en apparition d'ange. Le texte distingue en effet nettement l'ange ordinaire qui prépare la voie, et l'ange de l'alliance qui n'est autre que Iahvé, venant dans son temple (1).

C'est pour cela que les LXX ont pu rendre par Ange du grand Conseil les prédicats divins du Messie (2).

Cependant, il se produisit un autre courant. Le Mal'ak, usité pour éviter que les manifestations sensibles de Dieu lui fussent attribuées directement, ne pouvait, dans la théologie juive, servir habituellement à désigner Dieu lui-même. Le Mal'ak parut même trop manifestement un être distinct pour figurer dans les Targums comme une atténuation aux anthropomorphismes. On se contenta de donner au mot sa forme araméenne, et quand on voulut mettre un intermédiaire entre Dieu et le terme de son action, on se servit du *Memra*, « la parole », et non pas du Mal'ak, « l'ange ».

La critique confirme donc les inductions du génie de saint Augustin; elle éclaire des obscurités impénétrables et nous dispense des logomachies entassées sur ce sujet. La pensée pieuse des anciens Pères conserve sa valeur au sens spirituel.

En un mot, les anciens ne faisaient pas mystère d'admettre des apparitions sensibles de Iahvé, sans que ces apparitions, très variées, permissent de conclure qu'il avait une forme sensible propre à laquelle il était nécessairement attaché. Cependant, plus tard, on aima mieux considérer ces apparitions comme conduites à l'aide de l'envoyé ordinaire de Iahvé. Les anciens textes furent donc retouchés en ce sens, mais avec tant de respect et de mesure qu'on laissa subsister, dans la bouche de l'être mystérieux, l'affirmation qu'il était Dieu. A quelle époque se produisit ce scrupule? Il existe déjà dans Osée, et cependant Jérémie voit encore des objets sensibles sans le ministère d'un ange. Il est impossible d'assigner une date : une idée ne devient pas

(1) Mal. III, 1. Avec la tradition qui entend cet ange de J.-C., contre Nowack qui croit, après Kraetzschmar, que c'est l'ange gardien d'Israël, comme Ps. XXXIV, 8 et XXXV, 5, d'après Zach. I-III.

(2) Is. IX, 5.

dominante pour être exprimée une fois, et par ailleurs elle peut exercer son influence avant d'avoir été écrite. Le travail de remaniements, soit par recension autorisée, soit par ingérence de copiste, ne paraît pas avoir été terminé au moment de la traduction de l'A. T. en grec. Nous osons encore moins assigner un point de départ (1).

Il nous reste à dire quelques mots des rapprochements qu'on a faits entre la religion d'Israël et celle des autres Sémites à propos de Panim et du Mal'ak.

Il existe une déesse africaine dont le nom est *Tnt* (2), avec des voyelles inconnues. On prononce ordinairement Tanit. Elle est le plus souvent qualifiée פן בעל, ou *Pnê Ba'al*. On la cite parfois à propos du Panim de Iahvé, comme si elle rentrait dans le même ordre d'idées. On suppose que Pnê Baal signifie « Face de Baal » et que le Panim de Iahvé exprime une modalité distincte de Iahvé, presque une hypostase. Même si cette double hypothèse était exacte, il subsisterait cette différence que la déesse est complètement distincte du dieu, n'ayant pas le même sexe. En réalité Panim exprime simplement la face propre de Iahvé, dans la conception anthropomorphique inoffensive qui lui donne des yeux, des mains, etc. D'autre part il est très douteux que la déesse soit dite Face de Baal. Clermont-Ganneau l'entend ainsi : la déesse est d'abord unie au dieu dans un même nom comme déesse parèdre; puis « l'on a de bonne heure été tenté de lui relier ce nom par l'intermédiaire d'un mot marquant le rapport dans lequel elle se trouvait vis-à-vis de ce dieu envisagé, non pas à l'état théorique, inerte, mais à l'état fonctionnel, en mouvement, c'est-à-dire par l'énonciation d'une des qualités de ce Dieu, d'un de ses attributs, voire même d'un de ses actes, pour ne pas dire d'un de ses organes » (3). Astarté de la face de Baal serait enfin devenue Astarté face de Baal.

Cette théorie subtile ne peut être admise sans des exemples authentiques qui font défaut. Baethgen a cité un texte d'Apulée qui paraît contenir le terme technique : La *Regina cœli* se désigne elle-même comme : *rerum natura parens, elementorum omnium domina, seculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima cœlitum, deorum dearumque facies uniformis* (4). Mais il est clair

(1) Cf. *ap.* Nowack les raisons de suspecter l'authenticité de Os. XII, 4-7; elles ne sont d'ailleurs pas décisives; mais il faut observer avec quelle force Is. LXIII, 9, distingue Mal'ak et Panim, Dieu en personne.

(2) En dehors de l'Afrique, elle se trouve seulement dans le nom théophore עבדתנת, à Athènes (*CIS.*, 116).

(3) *L'imagerie phénicienne*, p. 125.

(4) Apulée, *Métam.*, XI.

que ce panthéisme coloré n'a aucun rapport avec un culte particulier.

A juger d'après les analogies, il faut donner raison à Halévy qui a vu dans Pnè Baal un nom de lieu. La Bible connaît Pniel, « face de dieu », et la géographie de la Phénicie Θεοῦ πρόσωπον (1). Une île située près de Carthage se nommait Πρόσωπον (2); ce nom doit être l'abrégé d'un nom théophore. Très probablement cette île était le foyer principal du culte de la déesse.

Quant au Mal'ak, nous avons déjà reconnu que l'idée d'un messager divin était de celles qu'on s'attend à rencontrer partout. On sait qu'Hermès-Mercure jouait ce rôle. On a prétendu de plus relever chez les Sémites quelque chose de plus semblable au Mal'ak de Iahvé, tel qu'on le comprenait, la fusion du Mal'ak avec la divinité en une seule entité. Le premier essai peut être considéré comme infructueux. M. Philippe Berger expliquait par « l'ange d'Astarté » le vocable מולכעשתרת qui se lit en Phénicie (3). MLK peut très bien être pour ML'K. Mais depuis on a trouvé à *Ma'ṣub* une inscription dans laquelle מולאך précède מולכעשתרת. La question paraît vidée pour ce cas.

Il n'y a pas non plus à faire grand fond sur les noms puniques où entre l'élément מולאך (4).

Tout récemment, M. Lidzbarski (5) a interprété dans ce sens le Malachbelos de Palmyre, un des dieux principaux de la cité, ordinairement le premier, et certainement un dieu solaire, traduit en latin *sol sanctissimus* (6). La prononciation, soit en grec, soit en latin, est constamment Malach, ce qui suppose plutôt l'analogue de l'hébreu Mal'ak, que de l'hébreu Mélek (roi). Malakbel serait le soleil, comme représentation visible de Bel. C'est ici que le mot *Panim* rendrait bien l'idée; tandis que le soleil, si régulier dans sa course, ne peut guère être considéré comme un messager. L'idée paraît trop métaphysique pour un culte national. Le nom de Bel vient sûrement de Babylonie; celui de Mélek peut avoir la même origine; or malik est certainement une épithète du soleil chez les Babyloniens. La prononciation *malak* peut être locale.

(1) Strabon, XVI, II, 15 s.

(2) Étienne de Byz.

(3) *L'Ange d'Astarté*, Paris, 1879.

(4) Ces noms sont des noms d'hommes : מילאך est donc probablement une forme verbale pour מולך; à la différence du phénicien, le punique met des א comme voyelles, par exemple מומלכאת pour מומלכת, exemple topique (Lid.).

(5) *Ephemeris...*, I, p. 257.

(6) Voir l'excellent article *Malachbalos* de Drexler (*Rosch. Lex.*).

Cependant le nom d'ange a été prononcé à propos du Jupiter héliopolitain, qui est certainement une divinité solaire. Une inscription de Porto est conçue : « I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Angelo Helio-p(olitano). » Elle a été rapprochée d'une inscription grecque trouvée par Waddington en Asie Mineure : Ζεὺς ὕψιστος καὶ θεῖος ἄγγελος. Mais dans l'inscription grecque on dirait de deux personnes, et peut-être en est-il de même dans la latine (1). L'ange serait Mercure dont on sait pertinemment qu'il faisait partie de la triade héliopolitaine. M. Perdrizet a ingénieusement vu une allusion à Mercure dans le caducée que tient l'aigle sculpté sur le soffite du temple de Baalbek (2). De cette façon l'ange serait complètement distinct du dieu.

Si on voulait absolument que l'ange soit le dieu suprême d'Héliopolis, il aurait peut-être reçu ce titre comme dieu rendant des oracles (3), et nous aurions la combinaison indiquée. Mais que conclure, quant aux origines, d'un syncrétisme confus (4)?

Ce qui augmente la difficulté, c'est que Mercure est expressément qualifié de Malchibel dans l'inscription d'Abila (5). Faut-il le mettre en relation avec le Malakbel de Palmyre? Comment Mercure a-t-il pu être considéré comme dieu solaire? est-ce par suite de la double équation : Mercure égale Nabou, Nabou est parfois Apollon (6)? Autant de questions difficiles qui peuvent être résolues en sens divers.

Il est à peu près certain que le dieu d'Héliopolis est originairement un baal local (7), peut-être avec les traits du grand baal syrien Hadad, doublement contaminé par le rapprochement avec la religion égyptienne et avec la religion babylonienne, sous leur forme solaire. Si on admet le contact babylonien, il faut le prendre tel qu'il est à Sippar, type des cultes solaires. Là Chamach, nommé parfois Malik, ou ayant pour cocher Malik, forme une triade avec une déesse demeurée très effacée, qu'on nomme Malkat ou Aya, et avec

(1) Cf. sans la copule, à Baalbek même : «... m(aximo) diis heliopo(litanis) ».

(2) *Comptes rendus...*, 1901, p. 131.

(3) Drexler dans *Rosch. Lex.*, II, c. 2555.

(4) M. Isidore Lévy, *Cultes et rites syriens dans le Talmud* (*REJ.*, XXXVI, p. 183 ss.), a pensé que l'ange s'est introduit ici par l'étymologie populaire de מלכבל, autrefois « le roi Bel », devenu « l'ange de Bel ». La confusion serait au terme, non à l'origine.

(5) Lire MAAXI(BH)AOY au lieu de MAXXI. etc., *Wadd.* 1875*a*.

(6) Borsippa consacrée à Apollon : Strabon, XVI, 1, 7.

(7) On avait soupçonné depuis longtemps que le nom de Baalbek vient de בעלבכי ; et non de בעל בקעה, à cause du *caph*. Cette conjecture est confirmée par un apocryphe syriaque inédit, appartenant à S. B. Mgr Rahmani, patriarche syrien, où le dieu de Baki et son temple sont mentionnés.

Sirnene ou Bunene « leur tireur, haleur, phaéton » (1). Ce dernier personnage était tout désigné pour être transformé en Mercure et pour représenter, en traduction gréco-latine, le messager de Jupiter.

Il est encore plus difficile de tirer une conclusion quelconque des cippes de מלכבעל (2) consacrés par des Sémites placés sous l'influence carthaginoise à Baal Khammân. Il semble que ce sont précisément des Khammânîm ou piliers solaires. Dès lors Malakbaal serait encore ici synonyme du soleil.

Quoi qu'il en soit, on ne peut méconnaître la différence essentielle qui sépare le développement théologique de la religion d'Israël des tentatives impuissantes et confuses du polythéisme pour unifier ses dieux.

P.-S. — Voir sur le rapport de Malak avec Hermès : *Un prêtre de Malak-Astarté* dans le *Recueil d'Arch. or.* de M. Clermont-Ganneau, t. V, en cours de publication. L'auteur a le premier, dès 1880, proposé d'interpréter Malak par Mal'ak.

(1) Scheil, *Une saison de fouilles à Sippar*, p. 76.

(2) *CIS.*, ph. 123, 123 *bis*, 147, 191, 195, 380; le n° 198 n'appartient pas à ce sujet, quoi que j'en aie dit *Études...*, p. 199. Dans 123 *bis* il y a מולכאסר ; אסר ou Osiris est encore un dieu solaire. C'est sans doute une statue du soleil ἀνδριάντα [ΗΛ]ίου qui est consacrée à Mercure dans l'inscription d'Abila (*Wadd.* 1875 *a*).

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

(*Suite et fin*)

Avec M. Zahn, nous constatons que dans le cercle de l'Église catholique, avant 140, on recevait, après l'Ancien Testament, d'abord les quatre évangiles, puis les épîtres paulines, et en outre quelques autres écrits, comme l'Apocalypse Johanninc, les Actes des Apôtres, enfin, mais dans quelques parts de l'Église seulement, l'épître aux Hébreux, la *Prima Petri*, l'épître de saint Jacques, les épîtres johannines, la *Didaché*. On peut remonter plus haut que 140, puisque saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe de Smyrne, dans le premier decennium du IIe siècle, saint Clément de Rome, dans le dernier decennium du Ier, témoignent de la circulation des épîtres paulines. La *Secunda Petri* (III, 15-16) a connu une collection d'épîtres paulines. Le fait que les communautés, déjà au début du IIe siècle, attachaient un grand prix à de telles collections est établi par le témoignage de saint Polycarpe (XIII, 2).

Étant donné ce prix qu'on attachait à de tels documents émanés d'un Paul ou d'un Ignace, si l'Église n'avait pas mis de différence entre Ignace et Paul, si tout avait été également saint, si tout écrit avait eu le prestige de la rareté, pourquoi les épîtres d'Ignace n'ont-elles pas été canonisées comme celles de Paul? Si nous admettons que le canon du N. T. est le produit résiduaire de la littérature chrétienne primitive, pourquoi le canon, si tard formé, s'est-il réduit à si peu de chose? Et si ce canon n'est pas un résidu, reste qu'il soit une sélection, et il faudra découvrir l'inconnue qui a été déterminante dans cette sélection.

De même pour les évangiles, on peut remonter plus haut que 140. Laissons de côté la question du tétramorphe, bien élucidée par le R. P. Rose. Disons avec M. Zahn : « Dans la littérature de 95 à 140, à côté d'une quantité d'attestations de l'usage de nos quatre évangiles, on ne trouve que quatre citations qui ne peuvent pas en être dérivées » (1). Or, à pareille époque circulait encore une tradition orale ou légen-

(1) *Grundriss*, p. 39.

daire, dont Papias témoigne (en 140-150); et à pareille époque circulaient aussi des évangiles apocryphes, comme l'évangile des Hébreux, comme l'évangile de Pierre. Nos quatre évangiles ne sont donc pas un produit résiduaire : ils sont une sélection, et ici encore il faut découvrir l'inconnue qui a déterminé cette sélection.

*
* *

M. Harnack répond à cette difficulté en disant : « La canonisation d'écrits chrétiens a été, pour ainsi dire, une entreprise involontaire de l'Église dans sa lutte contre Marcion et les Gnostiques » (1). — Laissons là Marcion et les Gnostiques, puisque, nous l'avons montré, « l'entreprise involontaire » de canonisation d'écrits chrétiens est antérieure à Marcion. — L'Église, continue M. Harnack, a subi « la logique inconsciente, c'est-à-dire la logique de la conservation de soi, qui lui a fait trouver un expédient », consistant à recueillir tout ce qui était apostolique et à en faire sa caution.

Ce disant, on rajeunit une vieille idée du dogmatisme protestant, qui pensait trouver dans l'apostolicité d'un écrit la raison de sa canonicité : seulement, c'est à l'Église du IIe siècle que l'on prête cette induction, cette systématisation, et on la lui prête gratuitement, puisque cette Église du IIe siècle tenait pour canoniques des écrits qui strictement n'ont pas eu des apôtres pour auteurs, ainsi l'évangile de saint Marc et celui de saint Luc; elle éliminait des écrits qui portaient l'étiquette apostolique, comme l'épître de Barnabé ou l'Apocalypse de Pierre; et elle recevait l'épître aux Hébreux qui alors ne portait aucune étiquette. Puis, et quoi qu'il en soit, l'étiquette « apostolique » était assurément capable de donner une autorité grande à un écrit, mais eût-elle suffi à lui donner une autorité pareille à celle de l'Ancien Testament, et à le classer « *inter Prophetas completos numero* », comme s'exprime le *Muratorianum* (2)?

On a senti la fragilité de cette explication qui explique « canonique » par « apostolique », et l'on préfère insister sur un autre motif. Ainsi, poursuit M. Harnack, émergea une collection d'écrits apostoli-

(1) *Dogmeng.*, I, 343.

(2) M. Lietzmann vient de publier une bonne édition nouvelle du *Muratorianum* dans une brochure, — la première d'une excellente collection de *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen*, — sous le titre de *Das muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (Bonn, 1902).

Notons à cette occasion, que le prologue monarchien donne à la Bible le nom de « canon » : « ... in principio canonis ... in Genesi ». Et cette observation doit corriger ce que nous avons avancé dans le début de ce travail (p. 12).

ques, qui « en étendue ne doit pas être très différente du nombre des écrits qui depuis plus d'une génération dans les communautés étaient lus de préférence... » (1). M. Harnack en vient ainsi à confirmer dans leur sentiment les critiques qui estiment que, dès avant les controverses antignostiques, il y avait une collection d'écrits reçus, lus, préférés à d'autres : la sélection n'était donc pas à faire, au temps de Marcion.

Mais passons. M. Jülicher, lui aussi, insiste sur ce point que les livres qui constituèrent le canon du N. T., étaient lus publiquement dans les églises : il voit là un prélude de leur canonisation. « Le canon du N. T. est le produit d'un long processus, dont nous avons à reconstruire les premières phases avec des hypothèses, parce que les témoignages font défaut sur cette obscure antiquité » (2). — Il est vrai, le fait de la lecture publique des écrits en question n'a rien d'hypothétique : c'est un fait, un fait parmi les plus anciens, et nous croirions commettre une inexactitude en lui trouvant une place seulement dans la période postapostolique, comme veut M. Jülicher (3). Cependant ce fait, dans lequel MM. Jülicher et Harnack voient le prélude de la canonisation, rend-il compte de cette canonisation? On lisait la *Prima Petri* publiquement dans les églises, soit; mais on faisait le même honneur à bien d'autres pièces qui n'ont pas eu cette fortune d'être placées dans le canon. Qui dit « anagnose » ne dit pas canon. Le *Muratorianum* déclarera qu'il faut lire le *Pasteur,* composé par le frère de l'évêque de Rome Pius, mais qu'on ne peut pas le mettre au rang des prophètes ou des apôtres : « ... *Legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero, neque inter apostolos in finem temporum potest* ». Hermas à sa façon a beau être un prophète, le nombre des prophètes est fermé. Rien ne lui sert d'être lu publiquement. Ce que M. Jülicher appelle « l'anagnose » ne donne donc pas la solution historique que nous cherchons.

On nous dit que, dans la période 70-140, pas un écrit chrétien ne revendique pour lui-même la dignité d'écrit canonique; pas un auteur, de ceux qui seront canoniques, n'avance qu'une inspiration divine a collaboré à son œuvre; un évangéliste comme saint Luc nous parle de ses sources et de la pensée personnelle qu'il a eue d'écrire (ἔδοξε κἀμοὶ γράψαι). Rien n'est plus exact. Et cela confirme le sentiment des théologiens catholiques qui ont toujours refusé de chercher dans les

(1) *Op. cit.*, p. 348.
(2) *Einleitung*, p. 287.
(3) *Id.*, p. 291.

auteurs mêmes le critérium de leur canonicité. Mais, les choses étant ainsi, la question n'est que plus pressante : d'où donc, antérieurement aux controverses marcionites, aura surgi dans les églises la suggestion de la canonicité ?

*
* *

D'un fait bien connu, mais que l'on a le tort d'isoler de tout le développement subséquent dont il est le germe. « Dans les plus anciennes communautés chrétiennes, écrit M. Jülicher, immédiatement il existe, à côté de la Loi et des Prophètes, et inconsciemment même bien au-dessus de la Loi et des Prophètes, il existe une autorité dont la reconnaissance suffit à séparer celui qui l'admet des sectateurs exclusifs de la Loi et des Prophètes. Ce nouveau « canon », c'est Jésus-Christ ». Hégésippe disait déjà : ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος (1). Saint Jean ne sera pas le premier à présenter les paroles et les commandements de Jésus comme paroles et commandements de Dieu (2). Car saint Paul est explicite tout autant, sinon davantage, dans le même sens (3). « L'Écriture et le Seigneur, voilà quelles sont pour Paul comme pour tous les chrétiens de son temps les infaillibles sources de connaissance : en vérité, avec la seconde nous avons la semence d'une nouvelle Écriture » (4). Ainsi s'exprime M. Jülicher, et nous ne pourrions pas espérer mieux dire.

Or les paroles et les commandements, d'un mot, ces λόγια de Jésus-Christ, se concrétisent en un tout qui est l'analogue de la Loi, et qui porte un nom, l'*Évangile*.

Voilà un vocable tout à fait primitif : saint Jean ne l'emploie pas, saint Paul au contraire en use constamment. L'évangile du Christ, l'évangile de Dieu, sont pour saint Paul devenus des synonymes (5), qui désignent, non une Écriture, sans doute, mais un enseignement, l'enseignement nouveau qui réforme celui de la Loi. Où nous voyons, comme nous l'avions vu déjà, que cet enseignement nouveau est l'égal de celui de Dieu. Aussi le jour où cet enseignement se fixera dans un ou plusieurs évangiles écrits, le caractère individuel de ces écrits s'effacera dans la formule bien connue : *Évangile ... selon Marc, selon*

(1) Euseb., *H. E.*, IV, 22, 3.
(2) *Jo.*, xiv, 10, 21, 24, 26.
(3) *I Cor.*, vii, 10; ix, 14.
(4) *Op. cit.*, p. 280. — Cf. *Jo.*, iii, 34; v, 24; vi, 64, 69; xii, 47; xvii, 8. *Act.*, xx, 35. *Rom.*, x, 27. *I Thess.*, i, 6; iv, 14. *Pet.*, i, 25, etc.
(5) *Phili.*, i, 5 et 27. *Rom.*, i, 9. *Gal.*, i, 7. *II Thess.*, i, 8. *II Cor.*, xi, 7. *II Thess.*, ii, 8, etc.

Luc, etc. : l'autorité de ces écrits tiendra à ce qu'ils sont d'abord l'évangile. L'auteur du *Muratorianum* explique plus tard ce sentiment : « *Licet varia singulis euangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fides, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia* ». Mais un siècle plus tôt, on concevait l'unité, non dans l'esprit, mais dans l'évangile unique que ces évangiles différents représentaient, le Christ étant toute l'autorité de cet évangile.

Comment à cet évangile, qui fut le principe de la nouvelle Écriture, a-t-on pu agréger des écrits apostoliques? Pour cette raison historique que, avant d'être écrit, l'évangile n'avait pas existé sans les apôtres mêmes. Saint Paul affirme cette conviction à mainte reprise. que l'évangile est proprement ce qu'il prêche. Il est, comme les apôtres et à titre d'apôtre, accrédité par Dieu pour cette prédication. Il va jusqu'à s'associer plus hardiment encore à l'évangile qu'il prêche, jusqu'à dire « mon évangile » (1) : non qu'il le distingue de celui du Christ, mais pour mieux affirmer que l'évangile du Christ est le tout de son enseignement apostolique (2). Il ramassera cet enseignement en quelques lignes : « *Notum vobis facio, fratres, euangelium quod praedicavi vobis, quod et accepistis, in quo et statis, per quod et salvamini, qua ratione praedicaverim vobis* » etc. (3). Dès lors, un écrit apostolique, un écrit de saint Paul par exemple, est quelque chose de l'évangile, et sera précieux à ce titre aux yeux de la foi des fidèles. Pensons à ce que dira Papias : « Je ne voulais connaître que les préceptes qui ont été confiés par le Seigneur à la foi de ses disciples et qui proviennent de la Vérité elle-même. Si, par exemple, je rencontrais quelqu'un qui avait suivi les presbytres, je le questionnais sur les discours des presbytres : Que disait André? Que disait Pierre? Que disait Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Mathias, et tel autre des disciples du Seigneur?... »

La genèse de la nouvelle Écriture se produisit historiquement ainsi. Qu'il y ait eu progrès dans la notion que les églises eurent de cette nouvelle Écriture, c'est ce qu'il est bien difficile de mettre en doute. Car l'autorité que les églises attachaient aux paroles du Seigneur ne pouvait, avec raison, que surpasser l'autorité que ces mêmes églises, d'accord avec les synagogues, attachaient aux textes de Moïse ou des Prophètes. Les églises ne recouraient pas, pour accréditer Jésus-

(1) *I Thess.*, II, 4 et 9. *Phili.*, I, 16. *Rom.*, I, 1. *I Cor.*, IV, 15; IX, 14, etc.
(2) *II Cor.*, IV, 3. *I Thess.*, I, 5. *Rom.*, II, 16. *II Tim.*, II, 8.
(3) *I Cor.*, XV, 1 sqq.

Christ, à la notion judaïque de l'inspiration que les Épîtres pastorales et la *Secunda Petri* appliquent aux auteurs sacrés de l'Ancien Testament (1). Il n'y a pas de parité entre le Christ et un écrivain qui n'est qu'inspiré. Nous ne nous étonnerions donc pas si les écrits où l'on cherchait la parole du Christ n'avaient pas été proprement traités d'Écriture avant le milieu du IIe siècle; nous accorderions que la *Secunda Clementis* (II, 4) donne, si l'on veut, la plus ancienne attestation de l'application du mot γραφή à l'un de nos évangiles canoniques (2). Mais le jour où les écrits chrétiens qui représentaient l'évangile du Seigneur furent ainsi assimilés à la γραφή judaïque, cette assimilation n'introduisit pas une autorité nouvelle, puisque cette autorité, qui était celle de la parole, de l'évangile du Christ, datait du premier jour de l'Évangile. C'est la doctrine chrétienne de l'inspiration qui serait une donnée tardivement développée : l'autorité de la parole aurait précédé et engendré l'autorité de la nouvelle Écriture.

*
* *

Une observation fortifiera notre hypothèse. Comment établir qu'un écrit est inspiré? Sur quel critère se fonder pour affirmer qu'un auteur, qui n'en dit rien, a écrit sous la dictée de Dieu? Que de prophètes les églises primitives ont entendus « qui parlaient en Esprit »! Si un auteur pouvait être inspiré de Dieu, n'était-ce pas pareil prophète? Cependant le N. T. n'aura que l'Apocalypse johannine qui représente cette inspiration. Au contraire, la parole du Christ était quelque chose d'objectif, dont on pouvait par le témoignage contrôler l'authenticité.

Une méthode prudente pouvait intervenir et intervint, celle-là même que nous décrivait Papias, lorsqu'il déclare dans la préface de ses Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, qu'il est plein de défiance pour les choses étranges que de son temps on prête au Seigneur, et qu'il ne veut connaître en fait de λόγια que ceux qui ont été confiés par le Seigneur à la foi de ses disciples. Mais cette méthode ne date pas de Papias.

On exagère démesurément quand on veut voir dans l'autorité reconnue aux apôtres une illusion tendancieuse créée seulement au cours du IIe siècle par les catholiques au profit de l'Église (3). M. Jülicher, citant le mot de l'évêque d'Antioche Sérapion (vers 200) : — « Nous

(1) *II Tim.*, III, 16. *II Petr.*, I, 21.
(2) A noter que *II Petr.*, III, 16, applique aux épîtres paulines le terme γραφή.
(3) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 153. Holtzmann, *N. T. Theologie*, I, 498.

recevons Pierre et tous les autres apôtres comme le Christ » (1), — estime que ce mot aurait pu être prononcé cent ans plus tôt, et nous le voulons bien : encore le faut-il exactement entendre. Sérapion ne met pas, comme le lui prête M. Harnack, les apôtres sur le même rang que le Christ; il ne dit pas, comme veut le lui faire dire M. Jülicher, que toute vérité est incarnée en eux; ce serait monstrueux. Mais il veut dire que les églises ont reçu le Christ par les apôtres et que le Christ n'a pas d'autres témoins qu'eux. Et voilà pourquoi, conclut Sérapion, nous rejetons les écrits pseudépigraphes qui usurpent le nom d'un apôtre, tel l'évangile dit de Pierre (2). C'est cette garantie apostolique qui est recherchée, contrôlée. Quand l'auteur inconnu de la *Didaché* voulut donner du crédit à son petit livre, il ne se contenta pas de l'intituler Διδαχὴ Κυρίου, il l'intitula Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, nous marquant bien ainsi quelle garantie était déjà celle que l'on exigeait, cela dès le Ier siècle. L'Église et la conscience chrétienne avaient institué là un procès d'authenticité.

M. Harnack est bien près de nous le concéder. On avait besoin, nous dit-il, d'une tradition transmise par des témoins oculaires : on imagina les apôtres; non seulement ils prirent le second rang après le Seigneur, mais, le Seigneur n'ayant pas prêché aux Gentils ni rien laissé d'écrit, ils furent ceux par qui la parole du Seigneur était devenue la propriété du christianisme (3). Nous l'entendons ainsi, à cette nuance près que nous ne voulons pas voir là une innovation du IIe siècle, encore moins une illusion des fidèles. M. Harnack, d'ailleurs, nous a donné quelques bonnes raisons de penser ainsi, puisque c'est lui qui a écrit les lignes suivantes : « A une très primitive période, on lisait dans les communautés, outre l'Ancien Testament, des évangiles, savoir des recueils de paroles du Seigneur, recueils qui contenaient les principaux faits de l'histoire de Jésus. Pareils linéaments étaient *nécessaires*, — voyez Luc, I, 4 : ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν, — et quoique flottants et, en bien des points, dissemblables, ils ont constitué le germe de la formation du Nouveau Testament. Puis on lut les lettres et les manifestes des Apôtres », — et l'auteur ajoute imprudemment, ce semble, « des prophètes [chrétiens], des didascales », — « avant tout les lettres de Paul. Pourtant si haut que fussent estimées ces lettres, entre elles et les évangiles il n'y avait pas de rapport ». Et ceci n'est plus réel si nous admettons que « l'Évangile » débordait infiniment ces « évan-

(1) Euseb., *H. E.*, VI, 12, 3.
(2) *Ibid.*
(3) *Dogmengeschichte*, I, 153.

giles ». « Mais le rapport existait entre ces évangiles et les ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου », dont parle le prologue de saint Luc, « pour autant que ces témoins oculaires avaient transmis la tradition du contenu évangélique, et pour autant que sur leur témoignage reposait le κήρυγμα de l'Église sur le Seigneur, sur son enseignement, sur sa passion, sur sa résurrection. Là est le germe de la formation du canon, qui embrassera le Seigneur et les Apôtres y compris Paul... » (1).

Non, là n'est pas exactement le germe de la formation du canon : mais ces faits, reconnus, confirment bien l'induction qui associe les Apôtres au Seigneur, comme la garantie et comme l'expression de son « Évangile ».

Toulouse.

Pierre Batiffol.

(1) *Dogmengeschichte*, I, 151-152.

MÉLANGES

I

DE LA TENDANCE MODERNE A POÉTISER L'ANCIEN TESTAMENT

Qu'il y ait dans l'Ancien Testament des parties poétiques, c'est une vérité depuis longtemps reconnue. Elle ressort déjà des textes où il est question de chant, de cantiques, et la série de ces textes s'étend depuis Ex. **15**, 1 : « Alors (c.-à-d. après le passage de la mer Rouge), Moïse et les enfants d'Israël chantèrent ce cantique... », jusqu'à Neh. **12**, 42 : « et les chanteurs se firent entendre ». Parler de chant, de cantiques, c'est *ipso facto* parler de poésie. La même vérité nous est confirmée d'une manière frappante par les lamentations en usage chez les Israélites. Nous savons, par les complaintes funèbres actuellement encore chantées en Palestine par les pleureuses, au son aigu des flûtes (1), qu'elles possèdent un rythme poétique tout à fait marqué. Ainsi, Schneller raconte, dans son intéressant ouvrage : « *Connais-tu le pays?* » qu'un homme étant mort piétiné par un chameau, les pleureuses chantèrent en alternant : « *Léesch da'àsto—ér-ridschàl* || *Léesch qatàlto—yà dschamàl* » (*Pourquoi l'as-tu foulé aux pieds, — cet homme?* || *Pourquoi l'as-tu tué, — ô chameau?*). La même vérité peut encore se constater sur chaque exemplaire de la Bible hébraïque, puisque, suivant une ancienne règle, il s'y trouve au moins quelques morceaux (2) imprimés avec séparation des vers, autrement dit : stichométriquement. Enfin, cette même vérité est appuyée par la tradition historico-littéraire. L'écrivain syrien Adrien fait observer, dans le paragraphe final de sa très instructive *Introduction aux divines Écritures* (3), qu'à la différence des Psaumes, etc..., les oracles d'Isaïe, de Jérémie et des prophètes de leur temps, sont écrits en prose. Jérôme dit aussi, dans la préface à sa traduction du livre d'Isaïe : « Que personne ne considère les prophètes hébreux comme s'étant astreints à une métrique, et ressemblant par là aux psalmistes. »

(1) Cf. Matth. 9, 23.

(2) Ex. 15, 1b-19; Deut. 32, 1-43; Jug. 5, 2 ss., et II Sam. 22, 2b ss.

(3) Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, éd. F. Goessling, § 134. — Ses assertions les plus importantes sont rapportées, avec toutes leurs preuves, dans mon ouvrage : *Stilistik, Rhetorik, Poetik.....*, aux endroits correspondants.

Mais, de nos jours, il se manifeste une tendance croissante à transformer le vieil axiome : l'Ancien Testament *contient des poésies*, à peu près en celui-ci : l'Ancien Testament *se compose de poésies*. Qu'on jette un coup d'œil sur le commentaire du livre d'Isaïe par Duhm, ouvrage dont la seconde édition, peu modifiée, a paru dernièrement (mars 1902); on trouvera que dès la première page il y est parlé de la mesure et de la forme des vers du ch. 1 d'Isaïe. Qu'on lise encore les *Metrische Studien* d'Ed. Sievers (1901); on verra, aux pages 377 et suivantes, des essais tentés pour faire considérer comme des poésies diverses parties des livres historiques de l'A. T. Ces essais portent, par exemple, sur Gen. 2, 4b-25; 41, 1-25; Jug. 9, 8-15; I Sam. 2,11-17; Ruth, 1, 1-22, et enfin sur le prologue du livre de Job (1, 1-3, 2), que Jérôme lui-même, dans la préface de son commentaire sur Job, signale comme « prosa oratio », et distingue expressément, à ce titre, de 3, 3-42, 6.

Quel jugement porter là-dessus? Naturellement, la première question à se poser est celle-ci : à quels signes reconnaît-on l'ancienne poésie hébraïque? Ensuite on se demandera : dans quelles parties de l'A. T. trouve-t-on ces signes?

Le premier problème n'est pas très facile à résoudre. En effet, l'ancienne poésie hébraïque ne se reconnaît pas à des marques extérieures, comme serait surtout la rime. Elle a tout au plus des rimes éparses, comme on en rencontre, par exemple, chez Shakespeare, dans *Hamlet* et ailleurs; mais il n'est aucun poème de l'A. T. où la rime règne d'un bout à l'autre. Le récent essai tenté pour établir l'existence dans l'A. T. de poèmes rimés, a échoué (1). La poésie des anciens Hébreux ne se reconnaît pas non plus à l'alternance régulière de syllabes longues et de syllabes brèves, ni à l'alternance mécanique de syllabes non toniques et toniques. On sait que Bickell, en adoptant cette dernière alternance comme le principe du rythme hébreu, supprime du psautier environ 2600 syllabes. Les critères de la poésie de l'A. T. ont un caractère moins mécanique et résident plutôt dans le domaine des idées. Les anciens poètes hébreux ne se sont même pas constamment astreints à un style élevé. Il n'y a pas une seule des poésies de l'A. T. où le *parallelismus membrorum*, que j'ai reconnu être un moyen d'eurythmie idéale, règne sans aucune exception. La source proprement dite d'où jaillit le rythme de la poésie de l'A. T., c'est la symétrie substantielle des lignes poétiques se correspondant mutuellement. C'est comme dans les chants populaires des Arabes

(1) Voir ma démonstration dans mon travail : *Neueste Prinzipien der alttest. Kritik* (1902), p. 23 s.

actuels de Palestine : l'émotion et la passion provoquent l'égalité de mesure et l'alternance. Il me suffit ici de rappeler ces choses brièvement, car je les ai développées *ex professo* dans mon ouvrage : *Stilistik, Rhetorik, Poetik,* où j'ai donné aussi un exposé de tous les essais modernes sur la métrique hébraïque. Dans le présent article, il s'agit plutôt de répondre à cette question : est-ce que même les prophéties et les récits de l'A. T. présentent ces critères de la poésie des anciens Hébreux?

D'abord, en ce qui concerne les livres prophétiques, mes recherches m'ont conduit aux résultats suivants. Les prophètes ont inséré des chants dans leurs oracles (Is. 5, 1, etc.) et ces chants revêtent souvent le rythme très populaire de la lamentation funèbre (Amos, 5, 1, etc.). De plus, leurs pensées fondamentales, ce que j'appellerais les thèmes divins de leurs développements divino-humains, sont exprimées par le dicton à forme poétique appelé *maschal.* Mais, pour le reste, le nom qui convient proprement à leurs oracles est celui de *discours.* On peut s'en rendre compte même en étudiant simplement le premier chapitre d'Isaïe. Les paroles divines qui servent de point de départ au discours du prophète : « J'ai nourri des enfants et je les ai élevés, et eux se sont détournés de moi, etc... » (vv. 2^{b}, 3^{ab}), présentent la symétrie de membres la plus nette. Mais plus loin, dans les développements, viennent des phrases comme celles-ci : « Quand vous venez vous présenter devant moi, qui vous demande de profaner mes parvis? Ne continuez pas d'apporter des offrandes hypocrites, cet encens-là m'est en abomination, etc... » (vv. 12^{ab}, 13^{a}). Qu'on observe encore, par exemple, cette phrase : « Comment est-elle devenue une courtisane, la cité fidèle (v. 21^{a}), elle que remplissait la justice, qu'habitait l'équité, et maintenant ce sont des meurtriers » (v. 21^{b}). On remarque là si peu d'effort pour la symétrie, qu'on ne peut y voir une préoccupation poétique.

Autre exemple : examinons le commencement du chapitre 15 d'Ézéchiel. Voici ce que nous y lisons : « Fils de l'homme, quel est l'avantage du bois de la vigne sur n'importe quel bois de broussaille (v. 2^{a}), qui se trouve parmi les arbres de la forêt (v. 2^{b})? En tire-t-on du bois pour fabriquer un ouvrage (v. 3^{a})? En tire-t-on une cheville pour y suspendre un objet quelconque (v. 3^{b})? Vois! on le livre au feu pour le consumer (v. 4^{a}). Le feu a consumé ses deux bouts, et le milieu brûle : servira-t-il à un ouvrage (v. 4^{b})? » Est-ce là de la prose ou de la poésie? Outre qu'on ne trouve dans ces phrases ni les éléments du style élevé, ni même le *parallelismus membrorum,* elles ne présentent aucune symétrie de lignes se correspondant. Sievers (p. 465) a beau

faire une suppression au v. 2[b], il est obligé de reconnaître que, dans ces six demi-versets, les syllabes accentuées sont disposées de la façon suivante : 1° six accents, sans césure ; 2° trois accents ; 3° cinq accents ; 4° trois et trois (avec césure) ; 5° trois ; 6° quatre et quatre. De même, dans la suite du chapitre, il est forcé de constater, à côté de lignes à trois accents, une ligne à 4 + 4 et une à 3 + 4. — Sont-ce là des vers? Je ne peux pas l'admettre.

Mais il faut porter aussi nos regards sur quelques-unes des parties narratives de l'A. T. Dans les six premiers versets du livre de Ruth, Sievers lui-même (p. 391) trouve avec raison des lignes dont les accents sont disposés comme il suit : 4 + 3 ; 4 + 3 ; 4 ; 3 + 3 ; 4 + 3 ; 4 ; 4 + 3 ; 4 ; 3 + 3 ; 4 ; 4 ; 4 ; 3 + 3 ; 3 + 3 ; « 3(?) ». Aperçoit-on encore là une symétrie de lignes se correspondant? Il n'y en a aucune apparence.

Plus loin, dans les cinq premiers versets du livre de Job, Sievers remarque la disposition suivante d'accents dans les lignes : 6 ; 4 + 4 ; 6 ; 4 + 3 ; 3 + 3 ; 3 ; 4 ; 6 ; 4 + 3 ; 4 + 3 ; 6 ; 4 + 3 ; 3. Et de plus, les éléments du style élevé, ainsi que le *parallelismus membrorum*, y manquent totalement. Quand même on n'attacherait pas une portée décisive à ces deux derniers points, les faits constatés par Sievers lui-même conduiraient à cette conclusion radicale : c'est avec raison que les accentuateurs de l'A. T. n'ont employé les accents dits poétiques, que depuis **3**, 3 jusqu'à **42**, 6 ; et c'est à bon droit que Jérôme, dans la préface de son commentaire sur Job, a qualifié le prologue et l'épilogue de : *prosa oratio*.

Mais j'en ai dit assez sur la forme extérieure de la poésie. Il est temps de considérer notre sujet sous un aspect plus intime.

Quand même des prophètes comme Jérémie et Ézéchiel, par exemple, auraient adopté la forme poétique, il resterait toujours une opposition relative entre leurs prétentions et celles des poètes. Les prophètes ont protesté très vivement qu'ils ne tiraient pas leurs dires de leur propre fonds (1). De la part des poètes, au contraire, nous entendons des paroles comme celles-ci : « Mon cœur éclate en nobles paroles » (Ps. **45**, 2[a]), et : « Les pensées de mon cœur sont pleines de sens » (Ps. **49**, 4[b]). Nous lisons même expressément chez un poète : « Il n'y a point de prophète » (Ps. **74**, 9). Si l'auteur de ce dernier Psaume s'était assimilé aux prophètes, il y en aurait eu un en sa propre personne ; ce qu'il dit prouve qu'il ne se considérait pas comme un prophète.

De ces observations sur les prophètes, je viens à une appréciation de ce qui a été récemment soutenu au sujet des rapports de la poésie et

(1) Jér. 14, 13[b] ; 23, 16[b], 26 ; Ézéch. 13, 2[b], 17. Cf. Is. 59, 13[b].

de l'histoire dans l'A. T. On a décoré les récits de la Genèse du beau nom de poésies. C'est le cas, surtout, de Gunkel, dans son commentaire sur la Genèse (1901), p. II, etc... Il dit que dans l'A. T. l'esprit religieux a recouru pour ses manifestations à des genres poétiques multiples. C'est vrai. Mais les éléments poétiques qui devaient entrer au service de la religion israélite, étaient seulement une *reproduction poétique* de l'histoire religieuse, ou un écho poétique des sentiments qu'excitait cette histoire, ou une description poétique de la vie nouvelle qu'Israël avait puisée dans les événements qui lui étaient arrivés. Voulez-vous entendre ce retentissement poétique de l'histoire religieuse dans l'A. T.? Écoutez ce chant de triomphe d'Israël sauvé, par l'aide de Dieu, de la servitude d'Égypte (Ex. **15**, 1ᵇ-18). Écoutez aussi, par exemple, les Psaumes **78** et **105-107**, où les récits du Pentateuque ont été vraiment coulés dans un moule poétique. Écoutez encore le Ps. **114** où il est dit :

Quand Israël sortit de l'Égypte,
(quand) la maison de Jacob (sortit) de chez un peuple barbare,
Juda devint son sanctuaire,
Israël son domaine.
La mer le vit et s'enfuit,
le Jourdain remonta en arrière;
les montagnes bondirent comme des béliers
et les collines comme des agneaux (etc.).

Voilà bien de la poésie. Et s'il est encore besoin d'un exemple des accents réellement poétiques dans lesquels les principes religieux et moraux de la nation israélite ont trouvé leur retentissement, considérez des versets comme celui-ci : « Loue, Yahwé, ô mon âme! » ou la maxime qui fait le fondement de toutes les autres maximes d'Israël :

La crainte de Yahwé est le commencement de la sagesse,
et éviter le mal, c'est l'intelligence (1).

Toutefois, ce n'est pas là le sens, ou du moins le seul sens, que Gunkel a en vue dans la phrase à laquelle je faisais allusion tout à l'heure. Il ajoute, en effet : « La religion israélite a spécialement affectionné la poésie, et en particulier le récit poétique. » Qu'entend-il par : récit poétique? Dans son commentaire, il n'a pas signalé les récits sur les patriarches (c'est de quoi il s'agit principalement ici) comme des sections poétiques quant à la forme; il ne les a pas fait imprimer stichométriquement. Du reste, son commentaire a été publié au début de

(1) Ps. 111, 10; Prov. 1, 6; 9, 10; Job, 28, 28.

l'année 1901, avant l'apparition du 1er vol. des *Metrische Studien* de Sievers où certaines parties de ces récits sont présentées comme étant en vers. Pourquoi donc Gunkel appelle-t-il les sections relatives aux patriarches : récits poétiques, sinon parce qu'il les tient pour des récits poétisés?

Il est du nombre de ces critiques modernes qui veulent réduire chacune des parties de la plus ancienne histoire d'Israël à n'être qu'une fausse conception de l'histoire primitive des peuples et des tribus (1). Il prétend même avoir trouvé une nouvelle base à cette opinion, d'après laquelle ce que la Genèse dit des ancêtres d'Israël serait le résultat d'une vieille conception poétique de la vie nationale. « Dans les temps anciens, dit-il, l'homme individuel comptait pour peu de chose. » C'est son principe fondamental. Or, justement, ce principe ne semble pas puisé dans l'observation des faits réels. Les individus n'étaient-ils pas plutôt conçus autrefois comme Lamech, quand, brandissant peut-être une épée forgée par son fils Tubalcaïn, il s'écriait : « Ada et Ṣilla, écoutez ma voix, etc... » (Gen. 4, 23 s.)? Il est très vraisemblable que les hommes de l'antiquité exprimaient souvent par des chants de ce genre leur détermination à combattre pour la sécurité de leurs femmes et de leurs enfants. N'étaient-ils pas conçus encore, les individus, comme Jacob, dans cette scène impressionnante, où, après avoir sauvé les siens en leur faisant passer le Jabbok, il reste seul en arrière-garde protectrice de l'autre côté de la rivière (32, 22-24)? Les individus, ils habitaient souvent, jadis, avec leurs familles, « séparés et isolés, selon qu'une source, un champ, un bois, leur plaisait », pour parler comme Tacite (*Germ.* 16). Ils étaient par conséquent abandonnés la plupart du temps à leur propre intelligence et à leur propre énergie. Comment donc l'individu aurait-il compté pour peu de chose? C'est pourtant ce que Gunkel soutient, et il en conclut que « l'on attachait alors un plus grand intérêt que maintenant au sort du peuple, et que le sentiment de l'unité du groupe de tribus, du peuple, était plus puissant dans ce temps-là qu'à présent ». Tout cela, ce sont des suppositions très hasardées. Mais remarquons surtout la conclusion qu'il en tire : « De là est venu, dit-il, que le sort du peuple a été imaginé comme le sort d'une personne : le peuple soupire, triomphe, est abattu, se relève, meurt, ressuscite, etc. »

Que cette manière de parler se rencontre dans l'A. T., ce n'est pas une thèse nouvelle. On peut se reporter, à ce sujet, à mon ouvrage :

(1) Je crois avoir expliqué pleinement cette théorie dans ma brochure : *Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik* (1902), pp. 35-69.

Stilistik, etc., pp. 104 ss., où j'ai traité, d'une manière assez étendue, des personnifications dans l'A. T., et donné là-dessus des développepements et éclaircissements en me référant à la littérature arabe et à d'autres littératures. Mais ce qui est nouveau, c'est ce que Gunkel ajoute : « Pareilles personnifications doivent avoir été très familières aux temps anciens. » Or, comme le dit quelque part Lessing : « Personne ne doit devoir. » Les faits de l'histoire du langage ne se commandent pas. Tout ce que nous savons sur cet objet, c'est qu'à des époques plus tardives, les personnifications de ce genre étaient usitées, puisque nous en trouvons chez Amos (5, 2) et chez d'autres écrivains relativement récents.

Mais précisément Gunkel ajoute, en parlant de ces époques plus tardives : « Lorsque les temps sont devenus plus prosaïques, et qu'on n'a plus compris que semblables procédés pouvaient exister dans la simple prose, on s'est demandé ce qu'étaient au juste ces personnages : Jacob, Juda, Siméon, et on a répondu que c'étaient les ancêtres, dont les peuples postérieurs étaient les descendants. » Non, il ne faut pas attribuer si peu d'esprit aux époques relativement tardives. Du reste, comment Gunkel peut-il les connaître? Sans doute par les écrits d'Amos et des auteurs plus récents. Eh bien! quand Amos composait l'élégie : « Elle est tombée, elle ne tient plus debout, la vierge d'Israël » (5, 2), il était encore un bouvier et un sycomorier de la bourgade de Tekoa. Ne devait-il pas savoir ce que ses contemporains étaient en état de comprendre? Plus tard, Michée dit, par exemple, à sa nation : « Lève-toi et piétine, fille de Sion! car je vais ferrer ta corne et mettre de l'airain à ton sabot » (4, 13). Comment ignorait-il que de son temps on ne comprenait plus cela? Mais, voici : ce n'est que si elles avaient été en simple prose que, dans ces temps-là, de telles personnifications n'auraient pas été comprises.

Quel profond sens psychologique il a fallu pour découvrir cela! Comment? Les mêmes gens qui étaient capables de comprendre une personnification si elle se rencontrait dans une poésie ou dans un discours, étaient incapables de la comprendre en simple prose? Alors, à ces époques tardives, la voix du sang qui crie (Gen. 4, 10), les gerbes qui se prosternent (Gen. 37, 7, 9[b]), le feu qui dévore (Ex. 24, 17 etc.), ou le pays qui vomit ses habitants (Lev. 18, 25, 28; 20, 22) étaient choses incomprises, puisque c'est dans de la simple prose qu'elles se trouvent? Pas du tout : non seulement les personnifications de ce genre étaient comprises dans ce temps-là, mais encore elles s'employaient. Ainsi Gunkel n'a point réussi à prouver que ce qui est dit de Jacob, Ruben, Siméon, et d'autres, comme ancêtres d'Israël, est un résultat d'une

ancienne manière poétique de considérer la vie nationale. Son essai pour poétiser les récits de l'A. T. est dépourvu de fondement comme les autres essais mentionnés précédemment. Et quant à son affirmation, que la religion israélite s'est affectionnée spécialement au récit poétique, que faut-il en penser? Il ne l'a pas prouvée, et c'est en vain qu'on en chercherait la preuve dans l'A. T. Le caractère propre et essentiel de la religion d'Israël était de prétendre s'appuyer sur des faits, sur une base objective. Elle écartait loin d'elle-même tout point de départ imaginaire ou subjectif, et était bien éloignée de se construire à elle-même une base pour s'y placer ensuite. Comment donc peut-on dire qu'elle a spécialement affectionné le récit poétique, c'est-à-dire poétisé, selon l'explication donnée plus haut? Soutenir une telle affirmation, ce serait méconnaître son essence même.

Je crois avoir démontré que les essais récents pour poétiser l'A. T. portent à faux; ils n'ont qu'une valeur négative, celle d'aider, par l'examen de toutes les possibilités, à mettre la vérité plus en lumière.

Dr Ed. König,
Professeur à l'Université de Bonn.

(Traduction de l'allemand, d'après le manuscrit de l'auteur, par un des collaborateurs de la Revue.)

II

UNE TERRE COULANT DU LAIT AVEC DU MIEL

Dans le dernier numéro de la *ZATW.* (1902, p. 321) et à propos de l'article de M. Usener *Milch u. Honig* (*Rhein. Mus. N. F.*, LVII, 177-192), M. Stade reprend l'examen de la phrase ארץ זבת חלב ודבש, au point de vue de la chronologie des passages où cette phrase revient. L'éminent professeur est enclin à y voir une idée mythologique, originaire peut-être des croyances assyro-babyloniennes.

Je me permets de rappeler à ce sujet une petite note que j'ai publiée, il y a longtemps, dans le « Bollettino italiano per gli studii orientali (1877). » Les mots חלב ודבש ne signifient pas, à mon avis, « lait et miel », mais « lait avec du miel », c'est-à-dire le lait rendu encore plus doux à l'aide du miel, comme on met maintenant du sucre sur la crème; cf. Wetzstein in Riehm *Handw.* 1715 s. Le ו serait employé à peu près, comme dans *Hiob* XLI, 12 דוד נביח ואגבין (*waw concomitantiae*); mieux encore y répondrait II *Sam.* XII, 30... עטרת מלכם

ואבן יקרה « la couronne de Milkom... avec une pierre précieuse ». Je n'ignore pas qu'on veut corriger ce texte, à l'aide du passage parallèle, I *Chr.* xx, 2 ורבה אבן, mais je me demande si en écrivant ainsi et en traduisant en conformité, comme ont fait le Targum, la Pešittā etc., on a voulu corriger une faute du copiste, ou plutôt rendre l'expression plus claire.

Quant au miel, les anciens poètes arabes nous témoignent combien leur peuple en faisait usage pour adoucir les boissons. J'ai cité dans ma note les beaux vers d'un poète qui reproduit fidèlement la vie bédouine, Dhu-r-Rumma :

ولما تلاقينا جرت من عيوننا دموع كففنا غربها بالاصابع
وقلنا سقاطا من حديث كانه جنى النحل ممزوجا بماء الوقائع

« Lorsque nous nous rencontrâmes, les larmes coulaient de nos yeux, et des doigts nous en retenions l'écoulement;

« Et nous échangeâmes tour à tour des paroles, qui semblaient être du miel mêlé à une eau très pure ».

On pourrait en citer d'autres, comme p. ex. le vers de Mutammim b. Nuwayra (d'après Mubarrad, *Kāmil*, éd. Wright, 763) :

وكنت الى نفسى اشدّ حلاوة من الماء بالماذى من عسل النحل

« Tu étais pour moi plus doux que l'eau mêlée au miel le plus exquis »;

et le vers de Ḥassān b. Thābit (I Hiš. 829, ecc.) » :

كان خبيئة (ou سبيئة) من بيت رأس يكون مزاجها عسل وماء

« Comme s'il eût été du vin de Bêt-Râs, dont le mélange *est* miel et eau ».

On peut aussi y rattacher celui de Rabī'a b. Maqrūm (*Kit. Ag.* xix, 91) :

شربته مزجا بالظلم مشهودا

« Tu le bois et c'est un mélange dans lequel la blancheur des dents tient lieu du miel »,

si l'on donne à مشهود le sens de « emmiellé » (شهد); c'est en effet un des תּוֹתִי du *Nasīb*, comme le منهل بالراح معلول de la *Bānat Su'ād*, ou les vers de Zuhayr (Ahlw. 84) :

كان ريقتها بعد الكرى اغتبقت من طيب الراح لمّا يعد ان عتقا
شجّ السقاة على ناجودها شبها من ماء لينة لا طرقا ولا رنقا

« Sa salive *même* après le sommeil était comme parfumée d'un vin excellent et vieux, dans les coupes duquel les échansons ont mêlé de l'eau fraîche de Lîna, non souillée ni impure »;
et le vers de Rabī'a b. Ǧaḥdar (*Diw. Hudh.*, éd. Kosegarten, 281) :

اذا ذقت فاها قلت شوبة شائب معتّقة مما تشوب الجوارس.

« Lorsque tu goûtes sa bouche tu dis : c'est mélange de *vin* vieux (?), de ce que mélangent les abeilles » (Abicht traduit : Gemisch eines Mischers, Wohl geruch von dem was mischen die Beisserinnen).

Cf. aussi Quṭamî, éd. Barth, III, 8, etc. 'Umar b. Abī Rabī'a (éd. Beirout) **11**,3,24; **18**,14; **21** pén.; **24**,1 etc.

Mais le « non plus ultra » était le lait avec du miel comme dit Abū Dhu'ayb :

وان حديثا منك لو تبذلينه جنى النحل فى ألبان عوذ مطافل

« Les paroles de sa part, si tu me les accordais, c'est du miel dans le lait des chamelles qui ont mis bas récemment et ont des petits ».

Nous sommes donc autorisés, je crois, à supposer ce mélange de miel et lait chez les Hébreux encore nomades, d'autant plus que nous savons qu'on faisait postérieurement un pareil usage du miel (Nowack, *H. Archäol.*, I, 114).

De plus, le génie de la langue hébraïque aussi nous porte à considérer les mots חלב ודבש comme désignant *une seule* chose; en effet דבת étant à l'état construit, ne régirait deux noms qu'en apparence, puisqu'il ne s'agit que d'*une chose*. דבש ne serait pas du tout le « Traubenhonig, Traubensyrup », comme on l'affirme trop facilement dans Gesenius-Buhl [13],170.

חלב ודבש serait donc un véritable μελίκρατον, qui, comme on le sait, n'a été jusqu'aux temps homériques qu'un mélange de miel et de lait (κρᾶμα μέλιτος καὶ γάλακτος) et qui formait une libation pour les âmes des morts et pour les dieux souterrains. Peut-être le חלב ודבש était-il aussi une libation comme celle de l'eau, encore en usage du temps de David, remplacée ensuite par le vin; ou plutôt une offrande aux morts, faite naturellement pour leur servir de boisson, et sans aucune idée de culte, v. P. Lagrange, *Études sur les Rel. sémitiques*, 287 s. Les Arabes, p. ex., se préoccupaient beaucoup plus de la soif que de la faim des morts, Wellhausen, *Reste*... [2],182.

En tout cas la phrase דבת חלב ודבש me paraît indépendante de l'âge des livres ou des passages où nous la lisons maintenant; elle peut bien être plus ancienne que le VIIe ou le VIIIe siècles. L'*Encyclopaedia*

Biblica de Cheyne dit très bien au sujet de cette phrase qu'elle est « more poetical than its context seems to justify. It was already conventional in the time of JE. It is a reasonable supposition that it comes from ancient poetry and since ancient poetry is always tinged with mythology it is not improbable that the phrase had a mythological origin. »

I. Guidi.

Rome, février 1903.

III

COUTUMES ARABES

(*Suite*).

Ces notes sont destinées à faire suite à l'étude sur les « Coutumes arabes aux environs de Mâdabâ » (1). En très grande partie, elles ne sont que la simple reproduction du récit arabe, sans apprêt, sans ornements, uniquement en vue de fournir quelques matériaux à ceux qui n'ont pas la facilité de venir faire sur place ces observations. Sur un point je corrige les renseignements incomplets que j'ai donnés sur le *merkab*, plusieurs autres fois je complète par de nouveaux détails des données trop abrégées sur différents sujets, enfin je relate quelques nouveaux usages qui possèdent, je crois, leur intérêt propre. Ces observations ont été faites en quatre endroits principaux : au campement des Ṣoukhour et à celui des Ḥaoueïṭât, à Mâdabâ et à Kérak, au diwan des missionnaires latins : les RR. PP. Manfredi et Kittani à Mâdabâ, les RR. PP. Ant. Abd er-Rabbo et H. Šalhoub à Kérak; je suis heureux de les remercier ici du concours qu'ils ont bien voulu me prêter.

On pourra faire à l'occasion des pages qui suivent les rapprochements les plus curieux avec le folklore de peuples bien éloignés des Arabes par le pays, la civilisation et les mœurs. Je me suis interdit toute comparaison érudite pour laisser parler mes témoins qui ne s'en doutent guère.

ENFANTS.

Avoir de nombreux enfants, donner surtout au mari des enfants mâles, constitue pour la femme arabe le plus grand honneur; car, alors, elle est estimée, honorée et la gloire de sa maison est assurée;

(1) *RB*. 1901, p. 592-608.

en cas de stérilité elle est répudiée. Aussi tout ce qui peut contribuer à la fécondité maternelle est-il avidement saisi par l'épouse bédouine. On m'a signalé l'expédient qui suit : quand une jument de race a bu dans un bassin ou dans une auge, la femme se hâte d'absorber ce qui reste, persuadée qu'elle aura des enfants plus forts.

Pour avoir du lait en plus grande abondance, elle met dans un sac quelques poignées de froment qu'elle présente à une jument de race; après que celle-ci a mangé quelque temps, elle garde le reste, le fait griller au feu, et le prend comme nourriture.

*
* *

Dans le but de fortifier les membres de l'enfant nouveau-né, les Arabes font dissoudre du sel dans de l'huile (ou, à son défaut, dans de l'eau) et avec cette solution oignent le corps de l'enfant, jusqu'à l'âge d'un an.

REMÈDES.

Le cheikh Moḥammed eben Dhi'âb, en rentrant à son campement, remarque sur le visage de son fils Sa'er des boutons qui lui déparent la figure; il apporte le sabre du grand cheikh Ṭalâl, le fait passer et repasser devant le visage du petit malade, touche avec la pointe les endroits endoloris. « Pourquoi cela? lui dis-je. — Pour qu'il guérisse. — Pourquoi as-tu pris le glaive de Ṭalâl? — Parce que c'est celui du cheikh, et qu'il y a des écritures dessus. » Ce disant, il montre l'inscription arabe, presque entièrement effacée, gravée à côté de la poignée.

*
* *

Rien de sain comme l'air de ces hauts plateaux de Moab, où la chaleur n'est pas excessive pendant l'été, où l'hiver n'est pas insupportable, bien que la neige tombe, presque chaque année et quelquefois assez abondante, au Šiḥân, du côté de Kérak et aux environs de Pétra. Alors les Arabes descendent au fond des vallées profondes. Au retour de la chaleur, ils remontent sur les hauteurs, savent à merveille choisir un campement exposé à l'air de l'ouest, cet air frais qui ne manquera jamais de tempérer sous la tente l'ardeur du soleil. Par son habileté à déterminer ainsi suivant la saison le lieu de sa demeure, le nomade échappe à une foule de maladies qui sévissent dans les grandes villes « où l'air corrompu s'achète fort cher », me disait un bédouin; « combien plus je préfère ma tente, où je respire à l'aise, nuit et jour »! Malgré cette salubrité incontestable, le désert ne saurait préserver de toutes les maladies; la misère y est trop grande, les pri-

vations trop nombreuses; dans ce cas, l'Arabe s'ingénie à utiliser comme remèdes les plantes qui croissent à sa portée. La *Dja'adeh* (جَعْدَة), très amère, est usitée pour les maladies d'estomac; contre la fièvre, il emploie la *Karîheh* (كريهة) très amère aussi, plus efficace que la quinine, dit-on. Mais le spécifique le plus vanté chez tous les nomades, c'est la pointe de feu (كَيّ, *brûlure*). Quelqu'un souffre-t-il de l'estomac, des entrailles, des reins?... les pointes de feu sont appliquées avec une vigueur qui parfois empêche de sentir la maladie, pendant longtemps. Pour soigner un membre luxé, foulé, brisé, l'Arabe n'a pas d'égal. « Un bédouin qui dans une guerre ne reste pas sur le champ de bataille, eût-il reçu quatre ou cinq blessures, guérira toujours », me disait le missionnaire de Mâdabâ. Maints exemples confirment cette assertion. Un fait plus étonnant m'a été raconté par le même missionnaire. Un Arabe souffrait depuis longtemps d'une maladie honteuse qui ne lui laissait aucun repos. En vain, plusieurs fois, était-il venu à Jérusalem pour consulter les médecins; aucune amélioration n'était survenue. Finalement, sur le conseil d'un vieux bédouin, ses proches l'enferment dans une chambre obscure, le mettent à la diète pendant trente jours, lui interdisant surtout de manger du pain et du sel et le soumettant à des fumigations répétées faites avec sept espèces de plantes aromatiques; le pauvre patient fut complètement délivré.

Si un bédouin est mordu par une araignée, ses proches le font entrer en transpiration et lui donnent du lait à boire; généralement, si le patient peut vomir, il est sauvé (1).

Quand un bédouin est piqué par un serpent, on lui donne du lait à boire. S'il est en plein désert, au campement, on ne le laissera jamais seul, disent les Arabes, « car les autres serpents de la contrée ont appris qu'il avait été piqué, et ils viendront en foule pour le mordre à leur tour ». Un serpent est surtout redouté : c'est celui appelé Abou Qoura' (أبو قرع). Voici comment il m'a été décrit : Il a deux têtes; il est

(1) La morsure de l'araignée est très redoutée des Arabes, car elle est très douloureuse, souvent mortelle; à Mâdabâ, on connaît deux sortes d'araignées (عنكبوت), la noire et la blanche : la plus à craindre est la noire (سمرا). Ils distinguent aussi deux sortes de scorpions (عقرب), le noir et le chaqrâ (سمرا وشقرا); la piqûre est rarement mortelle. — Les différentes espèces de serpent connues de nos Arabes sont : 1) le serpent *Karâkhiš* (كراخيش), noir et long; 2) le serpent rouge et tacheté (حمرا ورقطا); 3) le *za'râ* et le *batrâ* (زعرا وبترا) « qui n'obéissent pas à la voix du charmeur »; 4) le *Ilîzâ* (حيزا); la piqûre de ces trois derniers est mortelle.

rouge, sa longueur atteint un demi-mètre. D'après les Arabes, quand il infuse son venin, il ne mord pas, il ne pique pas, il ne fend pas la peau, il applique seulement une de ses têtes sur le membre; ce contact suffit pour occasionner la mort, au bout d'un an!

*
* *

A côté des remèdes naturels nous trouvons chez les Arabes un certain nombre de vieilles pratiques plus ou moins superstitieuses destinées à écarter la maladie. Le traitement du *takhmîs* (تخميس), à Kérak, mérite une mention.

Quand un malade se trouve en danger et qu'il ne peut transpirer, les parents se procurent un os de l'oiseau appelé *Djiddat el-'Ayâl* (جدّة العيال). Il est plongé dans le feu et appliqué ensuite aux articulations des mains et des pieds. Pour que le remède soit efficace, il est requis, absolument, que personne ne pénètre chez le malade pendant cette opération, faite par un homme de forte constitution.

Lorsque la maladie, rebelle à tous les remèdes, s'aggrave au lieu de diminuer, en beaucoup d'endroits on a recours au faqîr, surtout si on soupçonne l'influence mauvaise d'un esprit diabolique. Insufflations, usage du tambourin, adjurations, invocations à l'ancêtre, talismans, prostrations, baguette : tout est mis en œuvre pour soulager le patient... Dans l'ouâdy *Beni Ḥammâd* vivait un faqîr, célèbre dans toute la région; au mois de mai dernier, son chameau furieux l'a mis en pièces.

*
* *

Fréquemment, chez les Arabes, les maladies ou les accidents fâcheux sont attribués au mauvais œil. En pareil cas on emploie les moyens suivants. *La vieille femme* est appelée auprès du malade; elle prend en main un grain d'alun (شبّة), l'allume, le passe tout autour du malade, et dit : « La douleur qui est dans ta tête, que mâr Elias la fasse sortir; la douleur qui est dans tes pieds, que Ḥasan et Ḥosein la fassent sortir. » Le grain d'alun, à moitié brûlé, est soigneusement examiné par la sorcière qui prétend y reconnaître imprimée la figure de la personne qui a jeté le sort. Le *Šebbeh,* enveloppé dans de la pâte, est ensuite jeté à la voirie.

Si le mauvais œil est tombé sur un troupeau qui dépérit rapidement, le propriétaire du bétail coupe le bord du vêtement de celui

qu'il soupçonne et va le brûler au milieu de ses brebis ou de ses chameaux; le mal est ainsi conjuré.

Al-fedoua' (الفدوأ).

Une épidémie s'abat sur une contrée. Le ciel d'airain refuse la pluie; le bétail périt; les hommes succombent en grand nombre : que feront les Arabes? D'un consentement unanime le cheikh s'avance au milieu du campement et crie à haute voix : « Rachetez-vous, ô gens, rachetez-vous » (افدوا يا اناس افدوا). A cet ordre, chaque famille prend une brebis qui servira de victime de rédemption (*fedoua'*), l'immole, la divise en deux parties égales qu'elle suspend, l'une vis-à-vis de l'autre, sous la tente ou en dehors, à deux piquets de bois. Tous les membres de la famille doivent passer entre les deux morceaux de cette victime. Les enfants incapables de marcher, sont portés par la mère. (Récit de deux chrétiens de Mâdabâ qui ont pratiqué cet usage, il y a trente ans, l'ont depuis abandonné, mais en affirment l'existence chez les bédouins.)

MORT.

Aux détails que j'ai donnés (1) sur la mort et les cérémonies qui la suivent, j'ajouterai ceux-ci. Si une femme porte des bracelets ou d'autres ornements au moment où elle expire, elle est ensevelie avec ces joyaux; personne, autour d'elle, n'osera les lui enlever. Lorsque le cadavre d'une femme est emporté de la maison ou de la tente, les parents de la défunte jettent sur elle le *merîr* ou cordon du keffyeh, et le laissent jusqu'au cimetière, où ils le reprennent.

La famille qui est affligée par la perte d'un de ses membres est toujours invitée, le soir de l'enterrement, par un voisin ou par le cheikh; on ne tolérerait pas qu'elle demeurât chez elle en ces jours de deuil : « ils sont trop attristés pour penser à leur nourriture et pour rester seuls »; on les contraint de se rendre dans une autre maison, ou sous une tente voisine; ils sont *moudjabbarîn* (مجبّرين) chez quelqu'un. A Kérak, l'invitation est pour le premier jour, souvent elle dure plus longtemps; chez les Arabes du Sinaï, pendant les trois jours qui suivent l'enterrement, la famille en deuil ne retourne pas sous sa tente; elle demeure chez des étrangers. Des visites de condoléance lui sont ensuite rendues; chaque jour le mouton doit être tué; à Kérak, j'ai vu cette affluence de visiteurs pendant une semaine entière.

(1) *RB.* 1901, p. 607.

DÉTAILS COMPLÉMENTAIRES SUR LE *Daḥiyeh* (1).

La chamelle qui doit être sacrifiée est, chez certains Arabes, les Rouhala par exemple, amenée devant la tente, tout près de quelques pierres plates disposées sur le sol en forme de dalles, et destinées à recevoir le sang de la victime. La pierre qui aura été ointe de ce sang sera mise par Allah dans un plateau de la balance, au jour du jugement. Les péchés du mort seront déposés dans l'autre, et si la pierre l'emporte, les péchés seront pardonnés.

D'après Moḥammed eben Dhi'âb, chez les Eben Rachîd, le sacrificateur perce le cou de la victime, qui est conduite aussitôt autour de la maison; le sang, en coulant à terre, trace une sorte d'enceinte qui protégera l'habitation.

Chez quelques Arabes, quand la victime a expiré, on fend la peau de la chamelle au-dessus de la bosse, et on répand un peu de sel dans une entaille pratiquée dans la chair.

L'importance que certains Arabes attachent au Ḍaḥiyeh, comme sacrifice, apparaît dans la coutume que m'a signalée Ibr. Aṭṭoual dans sa maison, en présence d'un Zeben et d'un Abou'l-Ghanâm. Lorsqu'un Arabe craint d'être frustré du sacrifice du Ḍaḥiyeh après sa mort, car il n'a personne dans sa famille pour lui rendre ce service, il l'offre lui-même pendant sa vie : sept brebis, un bœuf, ou une chamelle. Après sa mort, il recueillera les mêmes avantages que si l'immolation avait été faite pour lui par un autre, à l'époque voulue, c'est-à-dire à la grande fête de Ḍaḥiyeh qui suit immédiatement le décès.

LA *'Ofah* ET LE *Merkab*.

Il y a lieu de compléter et en partie de modifier les renseignements que j'ai donnés (2) sur le Merkab des Benî Ša'alân. Pendant l'été dernier j'ai rencontré, au campement de Ṭalâl, Fâiz eben Ma'behel qui occupe un certain rang parmi les Benî Ša'alân; il m'a fait une description exacte du Merkab, description facile à comprendre pour qui voudra bien considérer (fig. 1) la photographie ci-jointe de la *Ḍollah* (ضلّة). La forme générale représente une barque, placée sur le chameau; la longueur totale est de 5 mètres, la largeur de 1 mètre, la hauteur moyenne est de 1^{m},60. Au milieu, perpendiculairement à la bosse du chameau, se trouve la place réservée à la personne qui monte la Ḍollah. C'est une sorte de berceau, parfaitement bien suspendu, comme le représente la fig. 2 qui reproduit la Ḍollah

(1) *RB.* 1901, p. 602.
(2) *RB.* 1901, p. 606.

prise de côté. On peut distinguer la fille de Fâiz qui se tient debout, au milieu de la Ḍollah, fortement fixée au chameau, comme on peut s'en rendre compte par la fig. 3.

Fig. 1.

Les Benî Ša'alân se servent de la Ḍollah, dans leurs longues pérégrinations à travers le désert, pour transporter commodément leurs femmes : « Le Merkab (مركب), a dit Fâiz, ressemble à la Ḍollah, mais

Fig. 2.

avec cette différence que les deux longues tiges horizontales qui donnent à celle-ci l'aspect d'une barque, et qui impriment à l'ensemble un balancement considérable, une fois le chameau en marche,

occupent une position verticale pour le Merkab, de telle sorte que le Merkab, vu de face, ressemble à la Ḍollah, prise de côté », telle que la reproduit la fig. 2.

Fig. 3.

Les Benî Ša'alân se servent encore du Merkab, qui doit toujours se trouver chez le cheikh, pour une marche triomphale à laquelle prend

Fig. 4.

part une grande partie de la tribu, ou dans la guerre. Dans ce dernier cas, voici la succession des faits. Le Merkab, tiré de la tente du

cheikh, est soigneusement orné de plumes d'autruche et d'une grande variété de coquillages; il est installé sur un puissant chameau deloul, richement caparaçonné. Le cheikh amène lui-même sa propre fille; sa longue chevelure tombe éparse sur ses épaules; elle a revêtu sa plus belle robe, aux couleurs voyantes; de nombreux colliers sont suspendus à son cou, à ses bras brillent des bracelets d'argent; des plumes d'autruche lui font une auréole; elle est parée comme une fiancée conduite à son époux (fig. 4).

Lestement, elle grimpe sur le merkab et s'installe au milieu. C'est elle qui conduira le deloul, et qui dirigera l'action. Tout autour d'elle se rangent les braves de la tribu pour lui servir d'escorte, décidés à mourir plutôt que d'abandonner la 'Oṭfah (عُطْفَة) (1). La bataille s'engage; les efforts de l'ennemi se concentrent sur elle; l'enlever, serait la victoire complète; ce serait même la déchéance de la tribu qui perdrait à jamais le droit de s'en servir à nouveau. Mais la défense est énergique. Les ennemis parviennent-ils à serrer de trop près la 'Oṭfah? Ses défenseurs, d'un coup d'épée, coupent les jarrets du chameau qui la porte. Il s'abat. Alors, c'est le combat désespéré, la lutte corps à corps, sous les yeux de la jeune héroïne qui debout, au milieu du merkab, par ses paroles, ses cris, ses gestes, anime et excite les combattants.

Fâiz ajoute le détail suivant : chaque année une chamelle est immolée par le cheikh pour le merkab, dont les différentes pièces doivent être ointes avec le sang de la victime. Le cheikh prononce ces paroles : « O Allah! voici la chamelle pour le Merkab; qu'Abou'l-Dhohor la regarde (2)! ».

QUELQUES USAGES RELATIFS A LA PAIX ET A LA JUSTICE.

Lorsque la discorde éclate entre deux clans de la même tribu, par exemple entre les Khadîr et les Fâiz, chez les Ṣoukhour, le cheikh principal s'efforce aussitôt de rétablir la bonne harmonie. Ses efforts, s'ils sont couronnés de succès, se terminent par les péripéties suivantes. Les principaux membres du parti qui se croit le plus lésé commencent les démarches. Ils se rendent au campement du parti opposé, descendent sous la tente du cheikh. Aussitôt celui-ci prépare le café, place une tasse devant chacun de ses hôtes et l'invite à boire. Les nouveaux venus

(1) Le mot 'Oṭfah désignerait ainsi le merkab, quand il est préparé et monté pour la bataille.

(2) يا الله هذا التقعة للمركب نظرها ابو الظهر

refusent; le mouton traditionnel est préparé, mais personne n'y touchera. La discussion s'est déjà engagée, et durera longtemps. Finalement, le cheikh qui fait visite s'exprime en ces termes : « Je désire le retour (de la paix), le veux-tu? » L'autre répond : « Je le veux. » Le café est alors lentement et bruyamment dégusté, à la véritable manière arabe; le mouton est dévoré; le lendemain, la même cérémonie recommence à l'autre campement, la paix est rétablie.

Le désaccord ne surgit pas seulement entre les clans; plus souvent encore il éclate entre deux particuliers. La mésintelligence engendre la discussion et celle-ci ne tarde pas à dégénérer en altercations violentes d'où les coups ne sont pas toujours absents. En ces circonstances, intervient un tiers qui, pour prévenir les suites fâcheuses de la vengeance, cherche à rétablir la concorde. Le moyen le plus sûr pour lui de réussir, c'est de se faire livrer par l'un des deux adversaires la *'Aṭoua'* (عطوا, *gage*), soit un vêtement, soit une épée, ou une somme d'argent; l'autre ne peut moralement pas refuser un accommodement et doit, sous peine de s'attirer tout le tort aux yeux de tous, donner lui aussi la 'Aṭoua'; une fois ce gage fourni, la vengeance n'est plus permise; quiconque enfreindrait cet usage, encourrait la réprobation universelle. La paix définitive est rétablie ensuite sur les bases ordinaires; s'il y a eu blessure grave, le lésé demande une compensation qui est accordée; un repas en commun scelle l'harmonie.

*
* *

Quand deux Arabes, après une longue querelle, se séparent sans laisser d'espoir d'accommodement, l'un d'eux saisit un bâton, le coupe en deux, et dit : « C'est ainsi entre moi et toi (هكذا بيني وبينك). »

*
* *

Un Arabe voudrait se venger de son ennemi; il est retenu par la crainte de porter préjudice à ses proches qui seront exposés à d'inévitables représailles. Que faire? Plaçant un drapeau blanc au sommet d'une hampe, il parcourt la localité ou le campement, en disant : « Qu'il soit manifeste à chacun, que je ne suis plus de telle famille »; il répudie ainsi les siens ouvertement et brise tout lien de parenté avec eux. Désormais, il peut se venger; à cause de lui, ses parents ne sauraient être inquiétés; il les a reniés. Lui seul sera responsable de ses actes, de même que, s'il est tué, son sang ne trouvera pas de vengeur.

*
* *

L'Arabe se plaît à faire parade de sa bravoure; pour lui la poltronnerie est un déshonneur inqualifiable. Dans une razzia, au moment de fondre sur l'ennemi, un Arabe fut saisi de crainte et tourna bride; il se réfugia dans un campement de sa tribu. Sa lâcheté ne tarda pas à être connue. Pourtant, conformément à l'usage, le maître de la tente prépare le café; il lui présente une tasse à moitié pleine et aussitôt il la lui arrache des mains, devant tous les assistants, et lui dit : « N'as-tu pas honte de boire du café? » puis il répand la tasse par terre. Le fuyard est revêtu d'habits de femme; les filles du campement lui apportent des bracelets en lui répétant sans cesse : « O fuyard, tu es indigne de porter des habits d'homme. » Il ne pourra quitter son nouveau costume qu'après avoir donné des preuves de sa bravoure. Dans une autre razzia, le poltron deviendra même un objet de terreur, car on le sait décidé à vaincre ou à mourir; il est *masboub* (مَسْبوب).

*
* *

L'hospitalité est toujours généreusement offerte par les Arabes. Quand un personnage se présente au campement sans avoir déterminé d'avance la tente où il doit descendre, les Arabes se disputent l'honneur de le recevoir : « Tu seras mon hôte, » dit un premier. « Non! c'est sous ma tente que tu goûteras le mouton. » Survient un troisième : « Je répudie ma femme (1), si tu ne m'honores. » A ce coup, l'hôte se rend.

DU RAḤIL.

Le mot classique *Raḥîl* (رحيل), usité chez les auteurs pour indiquer le changement de campement ou simplement le départ d'un endroit pour se rendre dans un autre, est encore employé chez les Arabes modernes. C'est le cheikh qui fixe le jour du *raḥîl*. Dès le matin, les tentes sont à terre; les femmes disposent le matériel et chargent les chameaux; la tribu se met en branle pour l'endroit également indiqué par le cheikh. Quand on est arrivé, les tentes sont dressées sur deux rangs, la porte invariablement tournée à l'est; le campement forme comme un vaste quadrilatère, renfermant au milieu un

(1) طالقت مراتي.

espace vide, proportionné à l'importance de la tribu, où, chaque soir, les troupeaux seront réunis pour être surveillés et préservés contre une razzia subite.

C'est là, au milieu des tentes dressées, que, le premier soir, on creuse un trou en terre; le feu est allumé; un repas est préparé, composé surtout de froment et de beurre. Quand il est prêt, le cheikh dit :

Campement des Haoueiṭât le matin, au moment où les chameaux vont repartir aux pâturages.

« Ceci est un don pour toi, ô maître de ce lieu (1). » Pour l'Arabe, toute terre est *maskouneh*, ou habitée par un esprit, dont il faut capter la bienveillance pour qu'il ne nuise pas. Cette même persuasion, que toute terre est habitée par un esprit, explique une autre vieille coutume arabe : quand un cavalier tombait à terre, il brûlait, dit-on, des parfums à l'endroit de sa chute pour apaiser l'esprit.

LE PRINTEMPS.

Lorsque l'hiver, avec sa pluie bienfaisante, touche à son terme (au mois de mars), la *prospérité* fait son apparition au campement de l'Arabe. « Si tu reviens au *Rebiʿ*, au printemps, me disait-on, tu trouveras tout en abondance, du lait, du leben, du beurre, des agneaux. » Abondance relative, sans doute, mais qui fait cependant contraste avec les privations un peu longues de l'été. Deux anciennes coutumes sont ici à rapporter.

(1) هذك اجر اليك يا صاحب المكان.

Le premier-né des brebis est soigneusement noté; une forte entaille à l'oreille le distingue des autres agneaux. En le marquant, le propriétaire l'a voué au *Khâḍer* par la formule : « Ceci est ta part, ô Khâḍer (1). » Il le réserve toujours pour l'arrivée d'un hôte auguste; il l'immole en disant : « Ceci est ton sacrifice, ô Khâḍer (2). »

Le premier beurre recueilli au printemps est également mis en réserve, par la même formule de consécration au Khâḍer. Quand il y en a une certaine quantité, les Arabes le jettent dans la marmite (قدر) pour le faire fondre. Avant de le diviser, ils disent : « Ceci est ta lumière, ô Khâḍer (3). » Ils le partagent ensuite en parties : la première sert à préparer un repas pour les hôtes, la seconde est versée dans le *madhaneh* (مدهنة), grande outre en cuir, qui conservera toute la provision de l'année.

C'est également avec le premier beurre recueilli au printemps que les Arabes préparent le *Qeraniyeh* (قرنية); il consiste en un plat de *bourghoul*, blé concassé, ruisselant de beurre. On le porte à la maison des hôtes (شق); les femmes le distribuent aussi aux tentes voisines en disant : « Prenez-en; c'est le Qeraniyeh. » Il est ensuite permis d'user régulièrement de sa provision de beurre.

PROPRIÉTÉ CHEZ LES ARABES.

D'une façon générale, la tribu arabe possède un territoire plus ou moins déterminé, reconnu et respecté par les tribus voisines. Il y a pourtant lieu à des distinctions. S'il s'agit du désert, de la lande qui ne peut fournir au plus que des pâturages, une certaine liberté règne parmi les nomades. A l'est du Djébel Šiḥân, près des ruines de *Ḥamâmeh* et d'*Er-Rihâ*, j'ai vu tour à tour les troupeaux d'Abou Tâyeh, des Ḥamâïdeh, et des diverses tribus de Kérak. N'importe quelle tribu nomade, pourtant, n'oserait se permettre de conduire, à son gré, ses troupeaux en tous lieux. Quoi qu'il en soit au point de vue du droit, pour ce qui touche à la démarcation des divers territoires, il existe, en fait, des usages qui ont acquis force de loi. Les ʿAlaouîn, par exemple, ne monteront pas à Kérak faire paître leurs troupeaux, pas plus que les ʿAdouân ne viendront à Maʿân.

S'il s'agit de terrains cultivables et cultivés, la coutume bédouine

(1) هذا سهاطك يا الخاضر.
(2) هذا ذبيحتك يا الخاضر.
(3) هذا ضوك الخاضر.

prend un tout autre aspect. Chaque tribu possède son terrain, elle seule peut l'utiliser, le labourer, l'ensemencer, recueillir la récolte; c'est un véritable patrimoine, capable de s'adapter à un double régime. Ou bien ce sera la tribu qui possédera par indivis, ou bien chaque famille, voire chaque individu, sera le propriétaire attitré de telle étendue de terrain parfaitement déterminée : les deux systèmes existent chez les Arabes. Pour ceux du Sinaï, chaque famille possède un terrain déterminé, au moins en ce qui touche les palmiers des divers ouâdys de la Péninsule, presque unique ressource de la contrée.

Les ʿAlaouîn, en la plaine de Ḥismeh, entre ʿAqabah et Maʿân, nous ont montré les quelques champs qui y étaient ensemencés. « C'est chaque particulier qui avec son attelage vient toujours cultiver sa propriété. » Les Ṣoukhour suivent également ce système, du moins en ce qui regarde la nue-propriété; car ils ne cultivent pas eux-mêmes; ils louent leurs terrains à des Fellaḥs.

Chez les Arabes de Kérak, au contraire, c'est la possession par indivis qui est en honneur. La tribu possède une telle quantité de terrain labourable; aux Ḥedjazîin, par exemple, appartient la terre cultivable aux environs du kh. Semakyeh. Chaque année, le cheikh, aidé du conseil des anciens, partage le terrain en trois parties égales, correspondant aux trois principales divisions de la tribu. C'est le sort qui détermine la répartition. Chacune de ces trois parties est subdivisée ensuite en autant de portions égales qu'il y a de familles, de façon à ce que chaque famille, nombreuse ou non, obtient une égale quantité de terrain à cultiver. Chaque année, la même répartition aura lieu. « De cette manière, me disait un de ces Arabes, la pauvreté ne peut s'implanter chez nous, car personne ne peut accaparer le terrain, mais chacun peut vivre, s'il travaille. » C'est le collectivisme du désert. Pour ce travail, à chacun de fournir ce qui est requis : instruments de labour, charrue, bœuf, semence et la main-d'œuvre. La récolte appartiendra à celui qui a ensemencé. Souvent plusieurs Arabes s'associent pour tout le travail, et partagent ensuite sur l'aire le produit de la récolte.

Chez les ʿAzeizât, à Mâdabâ, cet usage de posséder la terre par indivis existait autrefois, comme chez les Ḥedjazîin de Kérak; il est remplacé, aujourd'hui, par la propriété individuelle.

La première préparation du terrain a lieu en février-mars : c'est le kirâb (كِرَاب), premier labourage de la terre. *Avant les pluies,* au mois de septembre et d'octobre, la semence est confiée au sol : c'est le

'afîr (عفير). Sur les montagnes de Judée, les Fellaḥs attendent toujours la première pluie avant d'ensemeneer leurs champs.

Avant de jeter en terre la semence, les Arabes ont l'habitude louable de faire un grand repas auquel sont invités tous les voisins : « Don à Khalîl (1), » disent-ils avant de commencer à manger. Mais e'est au moment de la moisson qu'a lieu la véritable fête. Quand le blé jaunit sur sa tige, un repas où le leben et les galettes de pain chaud, abondamment pourvues de beurre, font à peu près tous les frais, réunit les membres de la famille : « Don et gratification à Khalîl (2), » disent-ils. On se met à moissonner; on ehante des refrains qui n'offrent généralement aucune signification : « A la moisson dans la vallée, pas d'eau, pas de provision (3). — O jour de bonheur, toujours, toujours (4). »

Quand les moissonneurs sont sur le point d'aehever leur besogne, alors qu'il ne reste plus qu'un petit coin du champ, le propriétaire prend une poignée de blé lié en gerbe; on creuse un trou en forme de tombeau; à la tête et aux pieds, une pierre est plaeée toute droite, comme pour une sépulture ordinaire, et la gerbe de blé est couehée au fond de la fosse : le cheikh prononce ces paroles : « Le vieux est mort (5). » On recouvre la gerbe de terre en disant : « Qu'Allah nous ramène [du blé] du mort. »

La moisson finie, les gerbes sont amoncelées sur l'aire, pour être triturées aux pieds du bétail; la paille est séparée du grain par le souffle du vent d'ouest qui, chaque jour, rafraîchit les plateaux de Moab. C'est vers le milieu du mois d'août seulement, et parfois en septembre, que le blé est définitivement emmagasiné : la paille, nourriture du bétail en hiver, est eonservée dans des grottes, pour la mauvaise saison.

Avant de quitter l'aire, les Arabes mettent de eôté une mesure de blé qui, eonsaerée à Khalîl, est distribuée aux pauvres.

(1) اجر للخليل.

(2) اجر وثواب للخليل.

(3) يا الحصادة فى الوادى لا ماً ولا زاد.

(4) يا صُباح الخير دائما دائما.

(5) مات الشائب. Voir dans le *Golden Bough* de Frazer, II, p. 174 et p. 261, etc., une foule d'usages analogues dans le *folklore* européen. Ce n'est qu'après la rédaction de ces pages que j'en ai eu connaissance.

JUGEMENTS.

Rien de fort, rien de sacré comme le serment chez les nomades. Les Fellaḥs d'en deçà du Jourdain, à plus forte raison les habitants des villes, affirment par serment « tout ce qu'on voudra, pourvu qu'on leur donne un bischlik (1) », me disait un connaisseur de l'Orient, et il ajoutait : « A la porte du seraïl, y a toujours de ces individus qui, pour la plus modique somme, témoigneront en justice le oui ou le non, à volonté. » Il n'en est pas ainsi pour l'Arabe : à ses yeux, le serment a conservé toute sa valeur. A Mâdabâ, on me citait l'exemple d'un bédouin qui niait absolument être coupable d'un crime qui lui était imputé : « Tu feras le serment (تحلف) au tombeau d'Abou'l-Ghanâm pour prouver ton innocence. — Je le ferai. » — On se met en route. A la pensée de se parjurer, le coupable est saisi de frayeur, et reconnaît son tort.

Le tombeau d'un santon est, aux yeux de l'Arabe, un lieu propice pour attester la vérité; il n'est cependant pas absolument requis. Qu'on en juge par l'exposé de l'usage suivant, procédé ordinairement employé.

Quelqu'un est fortement soupçonné d'avoir commis un crime : vol, assassinat, etc. Les preuves ne sont pas convaincantes; l'incriminé oppose aux accusations de ses ennemis les dénégations les plus formelles. Finalement, il est sommé de manifester son innocence par le serment. Il est amené devant le cheikh. L'accusateur, en présence de l'assemblée, trace sur la terre une circonférence avec un sabre ou un poignard; mais ceci ne peut avoir lieu ni sous la tente, ni tout auprès; il faut absolument s'éloigner et sortir du campement. Au milieu de la circonférence dessinée en terre, sont déposés une fourmi et un peu de froment (نملة وشملة). L'accusateur place son sabre droit, la pointe au milieu des grains; ensuite il invite l'inculpé à tenir de la main droite la poignée du glaive : en cette posture, il doit jurer qu'il n'est pas coupable de tel ou tel forfait : « Par Allah, grand, je n'ai pas volé, je n'ai pas tué, ma main n'a pas frappé, mon fer n'a pas versé le sang. » Il termine par ces mots : « Je ne lui ai pas fendu la peau; je n'ai pas rendu l'enfant orphelin (2). » Le serment une fois prononcé est accepté par tous; la question est tranchée.

(1) Soixante centimes.

(2) ما قدت له جلد ولا يتمت ولد

Avant d'exiger de l'incriminé ce serment, on lui enlève préalablement toutes ses armes.

J'exposerai ici un autre procédé de jugement, également en vigueur.

Deux Arabes sont en discussion touchant un objet dont chacun réclame la propriété, un terrain, par exemple, ou mieux encore une jument. Longs seront les débats, interminables les conférences. Vingt fois les mêmes arguments seront développés, les mêmes témoins entendus, les mêmes objections répétées et réfutées; à chaque fois une nuance apparaîtra dans l'exposé des motifs, nuance habilement saisie par le parti contraire, qui fera d'un tout petit accessoire le pivot d'une nouvelle controverse. L'esprit sémitique a ce caractère marquant de pouvoir se dérober, sans cesse, à l'argument qui paraît l'enlacer; subtil, habitué à glisser comme le serpent sous l'herbe, il échappe au moment où on le croit pris. Sous ce rapport, rien d'instructif comme d'assister, en plein désert, sous la tente d'un cheikh, à ces plaidoiries sans fin, qui attirent la foule des désœuvrés en cour plénière. Au mois de juillet 1902, au campement des Ṣoukhour, je vois arriver sous la tente de Moḥammed eben Dhiab, frère de Ṭalâl, des Charârât accablés de tristesse. Ils avaient acheté, le matin même, différents objets d'un marchand du Salṭ qui les avait trompés au change d'une livre turque. Ils exposent à Moḥammed le motif qui les amène : l'argent est déposé à terre; le marchand, qui se disposait à partir, est invité à s'expliquer. Le cas était clair; la discussion dura cependant trois heures. Finalement, Moḥammed prononce la sentence en faveur des Charârât. Séance tenante, l'argent frauduleusement capté est restitué. Mais les arguments ne sont pas toujours aussi évidents; maintes fois, la solution devient impossible. Le serment solennel, en présence du juge, est alors exigé. — Tous les Arabes connaissent les formules employées en cette circonstance; je les donne ici, telles qu'elles m'ont été fournies à Mâdabâ. Par leur saveur d'antiquité, le ton solennel qui les accompagne, les expressions purement sémitiques, elles peignent assez justement le caractère oriental.

Qu'un bédouin énonce une loi dans des termes généraux, c'est presque impossible; il faut qu'il concrétise dans un fait particulier; laissons au récit sa couleur locale.

Une contestation s'élève entre deux bédouins, à propos d'une jument; un accord à l'amiable est impossible. Ils se rendent chez le cheikh de leur tribu, ou chez celui d'une tribu voisine, ou encore chez un homme réputé juste et probe dans la contrée. Une fois en

la présence de ce juge par eux choisi, l'accusateur (مدّعى) lui adresse la parole en ces termes :

« Que penses-tu, ô notre juge, qui, par ta droiture, vas nous contenter (pacifier)? Pourquoi suis-je venu vers toi, guidé (par une inspiration d'en haut) et marchant en toute droiture? Il est heureux, quiconque bénit le prophète; mon bonheur et le tien, par les quarante-quatre prophètes, exigent que soient écartées la trahison et la déviation malsaine de la vérité, pour une chose de toi connue et à moi cachée : me voici, prosterné à terre, devant tes yeux noirs, et ta famille assise, et la femme et ce qu'elle engendre, celles qui portent du lait (chèvres, vaches, chamelles) et celles qui meuvent la queue (juments) (1). »

Les mêmes paroles sont répétées ensuite par l'inculpé (مدّعى عليه).

Le juge (القاضى) demande alors la *Rizqah* (رزقة), sorte de gage déposé par les deux contestants entre les mains du cheikh : ce sera une épée, un fusil, un vêtement, une somme d'argent, etc.

Ensuite, chacun des deux adversaires présente son *Kafîl* (كفيل, caution), qui devra assurer l'exécution de la sentence. La Rizqah et le Kafîl étant bien déterminés et connus, le juge s'adresse à l'accusateur (المدّعى) : « As-tu sous la main l'homme qui, lorsqu'il s'avance, ne dit pas de mensonge, et quand il s'éloigne, ne laisse aucune prise contre sa réputation? Qu'il se présente (2). »

Le témoin s'avance. Le juge pose aussitôt à l'assistance en la personne du cheikh la question suivante :

« Que dis-tu de cet homme? doit-il être reçu (comme témoin), oui ou non (3)? »

Le cheikh interrogé répond :

(1) وايشى (واىّ شيّ) للك يا قاضينا يا الّى (يا الذى) بحثك ترضينا
وايشى جيتك هدي ومشياً قدي وافلح من صلّى على النبي حظى وحظك
يدخلان على اربعة واربعين نبى من الهيهسية وصيلة الحقة الردية من شيّ
مبين عليك وعلىّ غبي وانا حاطرا بعيونك السود وربعك القعود بالمرا (بلامرأة)
وما تجيب وحلابات الحليب ونثارات العسيب.

(2) يا فلان اذا كان عندك الرجل الي (الذي) دأقبل (اذا اقبل) ما انقر وان
اقضى ما عقر يرد (ليرد).

(3) وايش تقول يا شيخ فلان عن فلان تقبول او لا.

« Par Dieu, je ne lui connais aucun vice qui l'empêche de témoigner (1). »

Le témoin ainsi accepté se lève et prononce le serment suivant :

« Par la vie de ce bois (?) et par le seigneur servi; que le menteur n'ait pas d'enfants! aucune colère ne me pousse; le désir d'aucun gain ne m'attire; rien que la vérité d'Allah, pour laquelle je livre mon cou; (je jure) que cet homme détient injustement cette jument, privant, par trahison, son propriétaire légitime de la possession de son bien (2). »

Ce serment solennel une fois prononcé, la cause est jugée, l'objet contesté est remis à son possesseur, en faveur duquel a eu lieu le serment. — Le juge garde pour lui la Rizqah de celui qui a gagné le procès.

CULTE DES ANCÊTRES.

J'ai interrogé un grand nombre d'Arabes, appartenant à six ou sept tribus différentes (3). Ṣoukhour, Ḥaoueïṭât, Ḥamâïdeh, ʿAdouân, Charârât etc., sur le culte rendu par eux à leurs ancêtres. S'il n'y a pas unité absolue, sous ce rapport, parmi tous les nomades, on remarquera pourtant beaucoup de points de contact; qu'on en juge en parcourant le simple exposé du résultat de mon enquête. On ne saurait nier, tout d'abord, que les Arabes ne s'adressent à l'ancêtre pour lui demander secours et assistance dans les occasions difficiles; par exemple avant de partir pour une expédition guerrière, ou quand ils ont à redouter quelque danger imminent. Les Rouhâlâ (4) invoquent Nâif, leur ancêtre spécial, en ces termes :

(1) والله انى ما انا خابر فيه الزارب الى (الذي) يذربه عن الشهادة.

(2) وحياة هالعود (هذا العود) والرب المعبود والكاذب ما له مالود (مولود) لا غيظ شافيه ولا طمع راجيه الا حق الله من رقبتى ميديه (مؤديه) ان هالرجل (هذا الرجل) مغابش بها الفرس (بهذه الفرس) مغابش بحلاله الذي عند اهله.

(3) Pour les tribus arabes, cf. *RB.* 1902, p. 89, 419.

(4) Les Rouhâlâ ou Beni Chaʿalân sont une des principales divisions de la grande tribu des ʿAnezeh (عنزة) dont l'origine m'a été ainsi expliqué par Fâiz Maʿbehel : « Le premier ancêtre serait Ouâil (وائل), père de ʿAnnaz (عنّز) et Maʿaz (معز) ainsi que de Abou Dhohor (ابو ظهر). ʿAnnaz est le père des ʿAnezeh qui se divisent en de nombreuses et puissantes branches; par exemple les Hadhdhâl, du côté de l'Euphrate : les Eben Mahîd, soumis au cheikh Feïdân; les Eben Medjlâd, sous le cheikh Seqour. Les Rouhâlâ s'étendent de Damas au Nedjed. Au printemps ils reviennent vers le Ḥaurân, et à l'automne ils reprennent déjà la direction de l'est, pour passer l'hiver près du Djôf et du Nedjed. Deux fois par an, ils passent ainsi près du tombeau de Nâif. A chaque visite, le cheikh Fahad immole un chameau en disant : « Don et récompense en faveur du mort », اجر وثواب على الميت.

« O Nâif, ô notre ancêtre, protège-nous contre tout ennemi (1). »

Nâif a son tombeau en la terre de Hammâd.

Les Ṣalâiṭah, au témoignage des Ḥedjazîin de Kérak, s'adressent fréquemment, dans le malheur, à leur ancêtre Ḥemoud.

« O Ḥemoud, ô mon ancêtre, à mon secours (2) ! »

Le vœu d'accomplir telle bonne œuvre, d'immoler un mouton, de visiter le tombeau, en l'honneur de l'ancêtre, est d'un usage constant parmi les nomades. Dans une grave maladie, un Ḥaoueïṭy fit vœu de sacrifier un mouton à Abou'l-Ghamâm, s'il guérissait. Il recouvra la santé, immola un mouton et dit : « O Abou'l-Ghamâm, ô mon ancêtre, reçois de moi mon vœu. » Citons le vœu étrange de Djaouîd, partant contre les Charârât, de boire trois poignées de sang d'el-Hems, son ennemi, s'il le rencontrait. « Pourquoi a-t-il bu ce sang? demandais-je. — Il avait fait vœu à l'ancêtre Farrâdj. »

C'est surtout à la suite d'un succès, au retour d'une expédition heureuse, ou bien à certaines époques de l'année, lorsque les immigrations perpétuelles à travers la steppe les ramènent auprès d'un tombeau désigné par la tradition comme renfermant les cendres d'un *père de la tribu,* que les nomades manifestent leurs sentiments de vénération pour celui dont ils prétendent descendre, et qui par ses actions d'éclat, par ses vertus, a illustré leur famille (3).

Le culte se manifeste, d'une façon régulière, par le sacrifice. La

(1) يا نائف يا جدنا وعزنا على من يُعدنا عز = وعز.

(2) يا حمود يا جدّى اسعدنى.

Dans les temps anciens, les Ṣalâiṭah firent une incursion contre Kérak. Ḥemoud, l'ancêtre, tomba, frappé à mort, au puits de *Thanyeh,* situé à une heure est-est-sud de Kérak. C'est là qu'il fut enseveli. Un *Mazâr* s'est établi en ce lieu. Chaque année, les Ṣalâiṭah viennent y immoler une chamelle, et répandre une outre de beurre ou de lait. — Les laboureurs des environs confient à la garde du ouély tous leurs instruments aratoires.

(3) La critique n'a rien à voir, chez les Arabes, pour le culte rendu à *tel saint*, à *tel endroit*. Une pratique est en usage maintenant : parce qu'ainsi ont fait les anciens, ainsi doivent agir les nouveaux. A Kérak, la mère du Mouṭesarref est morte, il y a deux ou trois ans. Un lieu de sépulture honorable s'imposait d'autant plus que le pacha avait la réputation de témoigner beaucoup de respect à sa mère. Derrière le bordj Soleïmân Bibars — qui vient d'être en grande partie démoli par les autorités turques pour bâtir un hôpital militaire, — la colline s'allonge, en forme de dos d'âne, jusqu'à la vallée. Sur cette pente, un vieux tombeau, à l'extrémité d'un petit cimetière, était honoré, de vieille date, comme étant celui de Nouḥ (Noé). Ce fut le lieu désigné par le pacha. Les travaux commencèrent. Un malencontreux visiteur survient : « Si c'est le tombeau de Nouḥ qui est ici, voyons s'il y a des ossements. » On lui répond d'une voix unanime : « Que ce tombeau renferme des ossements ou qu'il n'en contienne pas, c'est la même chose ; c'est le tombeau de Nouḥ, c'est fini. » Et on s'abstint de faire des fouilles. Une construction nouvelle s'éleva pour abriter la tombe récente avec le vieux sanctuaire.

chamelle ou les brebis sont amenées près du tombeau; le cheikh, s'il s'agit d'un honneur à rendre à l'ancêtre par toute la tribu, un simple particulier, s'il ne s'agit que d'un hommage privé, s'empare de la victime, l'égorge en disant : (أجر وثواب لجدي) « Don et gratification à mon ancêtre, un tel (1). » Le sang de la victime est recueilli dans un *sadj*, instrument en fer, bombé, sur lequel les Arabes font cuire leurs galettes de pain, pour oindre d'abord le tombeau, ensuite les chameaux, pour *attirer la bénédiction;* chez les Ṣoukhour, me dit Moḥammed, frère de Ṭalâl, l'usage est de teindre aussi le piquet du milieu de la tente, usage qui ne se trouve pas chez les Ḥaoueiṭât. Ces derniers, en revanche, oignent leurs juments avec le sang de la victime. Les Charârât sont les seuls qui en teignent aussi le front et le nez des gens de la tribu. Chez quelques nomades, chez les Zeben, par exemple, le petit bétail est aussi soumis à cette cérémonie. En observant ces usages, les Arabes se conforment à de vieilles traditions qui sont devenues leur patrimoine sacré. A côté de ceux-là, il en existe qui n'ont pas ces traditions. Les Abou'l-Ghanâm, tout en suivant le vieil usage d'immoler un chameau au tombeau de l'ancêtre, s'abstiennent de l'oindre avec le sang, qu'ils répandent simplement par terre, ils n'invoquent pas non plus l'ancêtre. « C'est un homme comme nous, me disait l'un d'entre eux. — Mais alors pourquoi lui offrir un sacrifice? — C'est l'usage. » Puis cherchant une explication : « C'est une fête pour toute la tribu, un repas où chacun vient se réjouir. » L'endroit de cette réunion, pour les Abou'l-Ghanâm, se trouve au Ouâleh, à droite du vieux pont romain sur le bord septentrional du ruisseau. On y voit les restes d'une antique sépulture; c'est celle de Sa'ad, ancêtre des Abou'l-Ghanâm. D'après la tradition, il monta jadis du côté de Teïmâ. Il y a à peine quinze ans, la visite du *sanctuaire* était quasi impossible aux Abou'l-Ghanâm : les Ḥamâïdeh ne toléraient pas en ce lieu la présence d'un autre Arabe. Depuis l'arrivée du gouvernement, les relations de tribu à tribu ont été modifiées, comme j'espère l'exposer un jour, dans une note.

J'ai déjà mentionné le nom de quelques-uns des ancêtres des Arabes, ou du moins de certaines personnalités qui à leurs yeux passent comme tels. J'ajouterai ici quelques nouvelles figures. Il est intéressant de noter que pour ces nomades, le premier ancêtre est toujours l'éponyme de qui ils prétendent tirer leur nom. C'est Ṣakher (2) pour les

(1) Avec le sang de la victime immolée pour le Ḍaḥiyeh aucune de ces onctions n'est pratiquée.

(2) Ṣakher (صخر) viendrait primitivement de l'Égypte, qu'il quitta pour se rendre dans le Ḥedjâz; c'est de là qu'il monta à Moab. Son tombeau est inconnu.

Ṣoukhour, Ḥaoueiṭ pour les Ḥaoueiṭât, Djâd pour les Eben Djâd. Ils sont bien réellement considérés comme ayant, à un moment donné de l'histoire, formé la première souche de la tribu. Par suite, tout membre de la tribu portera, avant tout, son nom. Un voyageur fait une tournée, à l'est de Mâdabâ, de Kérak ou de Ma'ân; il rencontre un Arabe; invariablement la première question sera : « Qui es-tu? » et la réponse : « Moi, un Ḥaoueiṭy, un Ṣakher, un Eben Djâd, un Abou-Tâyeh. » Ce sera une première indication, très vague, suffisante toutefois pour rassurer ou exciter la méfiance (1).

A côté de cet ancêtre éponyme, qui, en fait, n'occupe pas toujours le premier rang dans le culte des Arabes, j'ai constaté, dans chaque tribu, l'existence d'un souvenir très vivace se rapportant à d'autres personnages, honorés à titre d'ancêtre (جد جدود). J'en ai déjà mentionné quelques-uns : J'ajouterai à la liste : As'ad honoré par les Zeben, son tombeau se trouve près du *Bîr Bâier;* Seleïm, pour les Charârât; Toueïm, ancêtre des Ka'ab, division des Ṣoukhour, son tombeau est inconnu à mon interlocuteur. En plus de Farrâdj, les Ḥaoueïṭât honorent, comme ancêtre, 'Alaouân; son tombeau est à l'est de Soufah.

Chez les Ṣoukhour, j'ai constaté un culte très accentué pour Abou'l-Dhohor. Son origine, sa patrie, son tombeau, ses actions, tout est inconnu. D'après une vieille tradition, assez mollement conservée par les Rouhâlâ, Abou'l-Dhohor descendrait de 'Annaz (عنّز), père des 'Anezeh; il ne serait donc pas un ancêtre des Ṣoukhour; il est pourtant honoré comme tel par les Beni Ṣakher. Son culte, au reste, n'est pas restreint aux limites d'une tribu. Les 'Anezeh, au commencement de chaque année, lui sacrifient un chameau, ils ne lui refusent pas non plus une chamelle au retour d'une razzia heureuse. Les Ḥaouciṭât, de leur côté, lui rendent aussi un véritable culte (2).

Avec Abou'l-Dhohor, Abou'l-Ghamâm (3) obtient, en ces régions, un culte quasi universel. D'après les Ṣoukhour, il serait également d'ori-

(1) Par rapport aux voyages chez les Arabes, je noterai ici l'usage suivant. En dehors de son campement, le bédouin se cache toujours la face avec le bord de son keffyeh, de sorte qu'il ne montre que les yeux; il est impossible de le reconnaître. Quand on traverse une contrée où la sécurité n'est pas complète, il est indispensable de savoir si on a devant soi un ami ou un ennemi; par suite, le nom de l'individu est toujours demandé; parfois il aurait grand tort de le taire. Quand un seul Arabe, en route, rencontre un groupe important, il se découvre généralement le visage; on le découvre aussi quand on pénètre dans un campement, *a fortiori* au moment où l'on se dispose à recevoir l'hospitalité dans une tente. A Mâdabâ, on a vu des Ṣoukhour entrer chez le Moudîr le visage recouvert du keffyeh; c'est un manque de respect qu'ils ne se seraient pas permis avec le cheikh d'une autre tribu.

(2) Abou'l-Dhohor rappelle-t-il le midi (ظهر), c'est-à-dire le soleil divinisé?

(3) Abou'l-Ghamâm serait-il une personnification de la pluie (غمام, nuage)?

gine 'Anezeh; son tombeau est inconnu; tout Arabe lui offre des sacrifices, implore son secours, lui fait des vœux, l'honore comme son propre ancêtre. Avec ces deux personnages, nous sommes sortis des limites étroites d'une tribu; c'est tout le désert qui leur rend un culte, depuis le Djébel-Druse jusqu'à la plaine de Ḥismeh.

Jérusalem. Fr. A. Jaussen.

IV

CALLIRHOÉ ET BAAROU

DANS LA MOSAÏQUE GÉOGRAPHIQUE DE MADABA (1)

La découverte de la précieuse mosaïque de l'église grecque à Mâdabâ a fourni déjà et fournit encore matière aux études de géographie palestinienne, non sans modifier beaucoup d'opinions jusqu'alors universellement admises. C'est ainsi qu'on identifiait les fameux thermes de Callirhoé avec les bains modernes de *Ḥammâm ez-Zerqâ* (2). Aujourd'hui une pareille confusion n'est plus possible. Callirhoé répond à la moderne *Ṣâra* et le Ḥammâm ez-Zerqâ n'est autre que l'antique Baarou.

Observons la carte de Mâdabâ (3). A l'orient de la mer Morte nous voyons représentés deux torrents: l'un qui se jette environ au milieu de la mer, le Môdjib; l'autre, qui se jette à l'angle nord-est de la mer, est sans aucun doute le Zerqâ-Mâ'în. Entre ces deux torrents, sur les rives de la mer, est placé Callirhoé (ΘΕΡΜΑ ΚΑΛΛΙΡΟΗϹ) représenté par trois fontaines : une plus petite à gauche, c'est-à-dire au nord; une autre sur le cours d'un petit torrent qui prend naissance au pied de la montagne; entre deux est la fontaine principale

(1) Notre distingué collaborateur est arrivé indépendamment et par sa connaissance très précise des lieux aux mêmes conclusions que Schürer (*GJV.*, I³⁻⁴, p. 413, note) dont il est juste de reconnaître ici la priorité. L'étude de dom Manfredi, missionnaire à Mâdabâ, conserve tout son intérêt par les observations personnelles que l'auteur a faites sur place. — [N. D. L. R.]

(2) Voy. Buhl, *Geographie...*, p. 123; Legendre, *Diction...* sub v° *Callirhoé;* Stevenson, *Di un insigne pavimento in musaico...* estr. dal Nuovo Bull., III, 1, 2, p. 51, etc. Le motif principal d'une confusion si persistante, est qu'à peu près aucun Européen n'avait pu pénétrer en ces régions jusqu'en ces dernières années, c'est-à-dire jusqu'à ce que le Patriarcat latin de Jérusalem ait ouvert ses missions et conquis ainsi le pays à la civilisation. Aujourd'hui les savants trouvent ici les voies aplanies pour leurs recherches.

(3) Voy. le croquis ci-après. Pour faciliter l'intelligence de notre discussion, les noms modernes ont été écrits en minuscules latines dans le diagramme de la mosaïque.

avec une construction en forme d'abside; les trois sources se jettent séparément dans la mer. Fl. Josèphe raconte d'Hérode qu' « ayant passé le Jourdain il fit usage des thermes près de Callirhoé : ces sources s'écoulent dans le lac Asphaltite et sont très douces et potables » (1).

Saint Jérôme écrit : *Aquæ calidæ prorumpentes in mare Mortuum defluunt* (Quæst. in Gen. x, 19). On ne peut appliquer ces expressions au Ḥammâm ez-Zerqâ, où les sources se répandent dans le torrent de même nom et n'arrivent à la mer que longtemps après.

La tradition rabbinique place à Callirhoé l'antique cité de Lecha, dont parle la Bible (2). Cela prouve du moins qu'il y avait à Callirhoé des restes de ville, et en tout cas la mosaïque de Mâdabâ nous y montre une vaste construction. On peut supposer aussi que l'accès devait en être facile pour Hérode, qui de là montait à sa forteresse de Machéronte. Or rien de tout cela ne se trouve à Ḥammâm ez-Zerqâ, situé au cœur d'une profonde vallée fermée par des rochers taillés à pic. Aucune trace de ville ou de village, pas même d'une simple construction; l'accès en est difficile et ce fut peut-être la cause de sa moindre célébrité, quoique les sources minérales y soient très abondantes et peut-être non moins médicinales que celles de Callirhoé.

Au contraire en descendant de *M'kawer* (l'antique Machéronte) on rencontre encore des traces de l'ancienne voie Hérodienne; au pied des montagnes, entre leurs dernières pentes et la mer Morte, une petite plaine de quelques kilomètres carrés, légèrement ondulée, traversée de quelques petits ruisseaux avec diverses sources dont quelques-unes thermales (3); on y voit aussi les restes d'antiques constructions; l'accès en était facile par les bateaux qui desservaient alors la mer Morte, comme en fait foi notre mosaïque. Le lieu se nomme *Ṣâra*. Il correspond au Callirhoé de la carte mosaïque aussi bien qu'aux descriptions des anciens auteurs.

Le Ḥammâm ez-Zerqâ n'était-il donc pas représenté dans la carte mosaïque de Mâdabâ? Si, il y figure sous son nom ancien de *Baarou*, comme il nous reste à le démontrer.

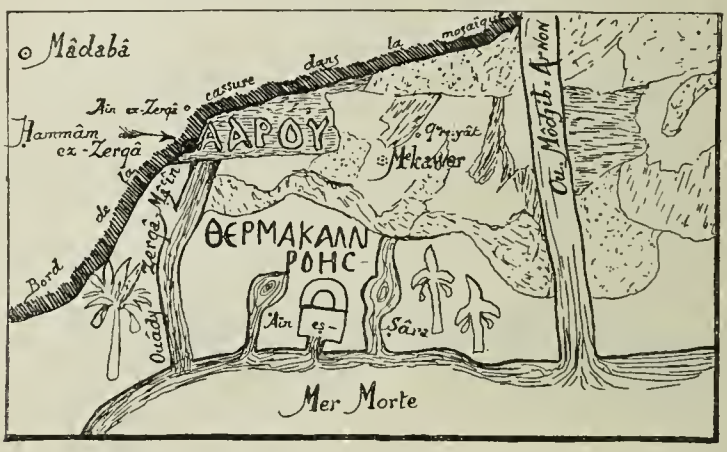
Un peu au nord-est de Callirhoé on lisait dans la fameuse mosaïque

(1) Διαβὰς γοῦν τὸν Ἰορδάνην, τοῖς κατὰ Καλλιρρόην θερμοῖς ἐκέχρητο. Ταῦτα δὲ ἔξεισι μὲν εἰς τὴν Ἀσφαλτῖτιν λίμνην, ὑπὸ γλυκύτητος δ' ἐστι καὶ πότιμα (*Guerre...*, I, 33, 5). Voy. une description toute semblable, *Antiq. Jud...*, XVII, 6, 5.

(2) Gen. x, 19. Saint Jérôme suit cette tradition : « Hoc tantum adnotandum videtur quod Lise ipsa sit quæ nunc Callirhoe dicitur ».

(3) Voy. de Luynes, *Voyage...*, *Géologie* par M. Lartet : « Aïn Zara, 5 avril, température de l'eau 43°... Non loin de celle-là il en existe une autre bien plus chaude encore » (p. 291).

APOY, qui fut aussitôt complété en BAAPOY (1), nom d'un torrent mentionné par saint Jérôme et par Pierre l'Ibérien. Pour m'assurer de cette transcription, j'examinai l'extrémité de la mosaïque qui était précisément brisée à cet endroit, et en grattant le ciment qui unit la mosaïque au pavé, je découvris un autre A, le reste étant irrémédiablement perdu. En même temps je vis clairement que le torrent qui paraissait devoir remonter jusqu'au plateau, en passant à côté du mot APOY, sort justement de la montagne presque entre les deux A. Cette particularité, qui ne paraissait pas bien dans



les dessins et photographies de la mosaïque, est un nouvel argument pour identifier Baarou avec Ḥammâm ez-Zerqâ, parce que la vallée du Zerqâ-Mâ'în commence seulement un peu au-dessus des sources chaudes par la source dite *'Aïn ez-Zerqâ* et elle doit la plus grande partie de ses eaux aux fortes sources minérales du Ḥammâm. Les descriptions des anciens conviennent parfaitement à ce lieu. Josèphe place Βάρας au nord de Machéronte et distingue très bien ses sources douces et ses sources sulfureuses, ses eaux chaudes et ses eaux froides; ces dernières mélangées étaient employées en particulier dans les maladies nerveuses (2). Ce renseignement précis n'est pas atteint par l'étrangeté des détails qu'y mêle la crédulité de l'historien juif (3). Eusèbe dans l'*Onomasticon* (4) place Qariathaïm au dixième

(1) *RB*. 1897, p. 172.

(2) Josèphe, *Guerre*..., VII, 6, 3 : Τῆς φάραγγος δὲ τῆς κατὰ τὴν ἄρκτον περιεχούσης τὴν πόλιν (Machéronte) Βάρας ὀνομάζεταί τις τόπος... Ῥέουσι δὲ καὶ θερμῶν ὑδάτων πηγαὶ κατὰ τὸν τόπον πολὺ τὴν γεῦσιν ἀλλήλων διαφέρουσαι. Πικραὶ μὲν γὰρ αὐτῶν τινὲς εἰσίν, αἱ δὲ γλυκύτητος οὐδὲν ἀπολείπουσι... αἳ μισγόμεναι ποιοῦσι λουτρὸν ἥδιστον παιώνιόν τε νοσημάτων, πολλῷ δὲ μάλιστα νεύρων ἄκεσιν.

(3) Il est assez remarquable toutefois que l'histoire de la caverne d'où s'échappent toutes voisines deux sources chaude et froide se retrouve au ve siècle dans Pierre l'Ibérien, éd. Raabe, p. 89 s. de la traduction.

(4) Éd. Lagarde, **269**, 10 ss.; cf. **108**, 27 ss.

mille de Mâdabâ à l'occident, près du lieu *Baré*. A dix milles au sud-ouest de Mâdabâ est la ruine de *Qreiyât*, probablement l'ancienne Qariathaïm, au delà de la vallée du Zerqâ.

S. Jérôme sur Baalméon (1) : *Est autem vicus usque nunc grandis juxta Baaru in Arabia, ubi aquas calidas sponte humus effert, cognomento Beelmaus, distans ab Esbus millibus novem.* Or il est admis de tous que Baalméon est aujourd'hui Mâ'în, dont le Zerqâ porte le nom.

Mais celui qui mieux que tout autre a précisé la situation de Baaras et minutieusement décrit le moderne Ḥammâm ez-Zerqâ, c'est Pierre l'Ibérien, qu'on suppose de la fin du ve siècle, c'est-à-dire à peu près contemporain de la mosaïque de Mâdabâ.

Son compagnon de voyage, qui fut à la fois son historien et son panégyriste, raconte donc (2) que le célèbre pèlerin étant arrivé avec lui à la ville de Livias, au pied des monts Abarim, ils passèrent un jour aux bains de cette ville, à cause de certaine indisposition de Pierre. Là vinrent à sa rencontre les notables de Mâdabâ ; ils lui dirent : qu' « il existait dans leur contrée une autre source très chaude et très salutaire, *au lieu nommé Ba'ar,* et ils le prièrent et le pressèrent d'en faire usage ». Il accepta l'invitation et partit pour Mâdabâ en passant par le mont Nébo (Fasga).

Après quelques jours passés à Mâdabâ, l'historien continue (p. 87 et ss.) : « ... Nous descendîmes *au lieu dit Ba'ar, où sont les thermes.* Avec nous vinrent aussi, pour honorer et réconforter le saint, les habitants et une grande quantité de peuple, non seulement de la ville mais aussi d'entre les soldats qui se trouvaient là, et beaucoup d'autres encore. Ils comptaient d'ailleurs pouvoir, grâce à lui, jouir eux-mêmes du bain ; car à cause de la solitude du lieu et de la terreur [qui y régnait], c'est à peine si quelqu'un osait précédemment s'y aventurer. En y arrivant nous fûmes tous témoins d'un prodige. En effet, l'endroit est une vallée profonde, enserrée de tous côtés par de hautes montagnes ; les ruisseaux d'eau très chaude jaillissant non seulement du sol mais se précipitant aussi des montagnes, élèvent à ce point la température de cette vallée que les montagnes environnantes sont noires d'épais et perpétuels nuages de vapeur, pareilles à une cheminée qui reçoit la fumée. Aussi ceux des habitants de la contrée qui désirent descendre et se réconforter aux thermes, sont-ils contraints par la chaleur de l'air et l'ardeur de la température de s'y rendre seu-

(1) *Onom.*, **102**, 5 ss.
(2) Apud Raabe, p. 81 ss. de la traduction.

lement en hiver; se réunissant en grand nombre pour faire route ensemble, ils reviennent chez eux sans retard, car ils ne pourraient supporter l'intensité de la grande chaleur. Or, durant tous les jours que le bienheureux fut là, régna une si belle température et une brise si douce, que sous l'haleine d'un vent léger on eût pensé à un souffle chargé de rosée : tel celui qui jadis souffla pour les trois jeunes gens, dans la fournaise des Chaldéens. Aussi ceux qui étaient descendus avec nous disaient-ils émerveillés : « Jamais encore nous n'avions vu « tel miracle! »

Et le narrateur d'en conter aussitôt un autre : « Les gens qui s'étaient rendus là pendant l'hiver..., comme il n'y a aucune maison en cette vallée et qu'on n'y peut installer d'auberge à cause de la chaleur, avaient recueilli des roseaux dans le torrent qui coule au milieu de la vallée, et qui se nomme l'Arnon (1), et ils avaient construit beaucoup de cabanes liées les unes aux autres. » Après le départ des baigneurs, les huttes de roseaux abandonnées s'étaient desséchées sous le soleil d'été. Les trouvant toutes prêtes, les gens de la suite de Pierre l'Ibérien s'y installent. Une imprudence met le feu à une cabane et l'instant d'après la flambée est générale, menaçant d'anéantir tout ce qui se trouvait dans les abris. Sur une prière du saint l'embrasement est éteint : des huttes il n'y a plus que cendre, mais pas un homme, pas un animal, pas un ustensile, ni un vêtement n'a souffert : seul le bât d'un âne a été détruit, pour mieux attester que le salut du reste était dû à la prière du bienheureux. C'est elle encore qui aurait merveilleusement protégé les baigneurs de l'obsession des mouches, redoutable en ce lieu. Or pendant que le pèlerin y fut, « on n'y vit même point voler une seule mouche ».

Après avoir fêté l'Ascension aux thermes de Ba'ar, on revint à Mâdabâ.

La situation du Ḥammâm ez-Zerqâ est telle aujourd'hui encore que la connurent Pierre l'Ibérien et le mosaïste de Mâdabâ sous le nom de Ba'ar ou Baarou. Et précisément par suite de l'importance du lieu, le mosaïste, au lieu d'inscrire le nom de la vallée parallèlement à son tracé, comme il l'a fait pour les autres cours d'eau de la carte, l'a écrit perpendiculairement à la vallée, pour mettre plus spécialement en relief les thermes salutaires de Baarou.

Concluons. Il n'est désormais plus possible de confondre les deux bains fameux. Les deux noms Callirhoé et Baarou de la carte géogra-

(1) On voit tout de suite qu'il y a là une méprise de l'historien : il confond la vallée du Zerqâ, où se trouvent les thermes, avec le torrent de l'Arnon.

phique de Mâdabâ correspondent relativement aux noms modernes de Ṣâra et de Ḥammâm ez-Zerqâ.

Les habitants de ces régions transjordaniennes ne connaissent plus les bains de Callirhoé (Ṣâra), assez inaccessibles pour eux. Ils fréquentent au contraire le Ḥammâm ez-Zerqâ, non pas précisément au cours de l'hiver, quand l'air trop froid nuirait à ceux qui usent des bains chauds avec le seul abri d'une tente ou d'une cabane de roseaux et de branches de tamaris ou de palmier ; mais ils s'y transportent en groupes nombreux durant les mois d'avril ou de mai, comme on s'y rendait au temps de Pierre l'Ibérien. A cette époque, sans qu'il soit besoin de recourir aux prodiges dont est friand le panégyriste dudit pèlerin, on peut jouir de journées assez fraîches. Un usage a été introduit par les musulmans et malheureusement trop adopté aussi par les chrétiens : avant de jouir du bain on fait un sacrifice, immolant un agneau ou une chèvre au génie de la source pour se le rendre propice, sans quoi on redouterait d'en recevoir quelque dommage dans sa santé.

Mâdabâ.

J. Manfredi.

V

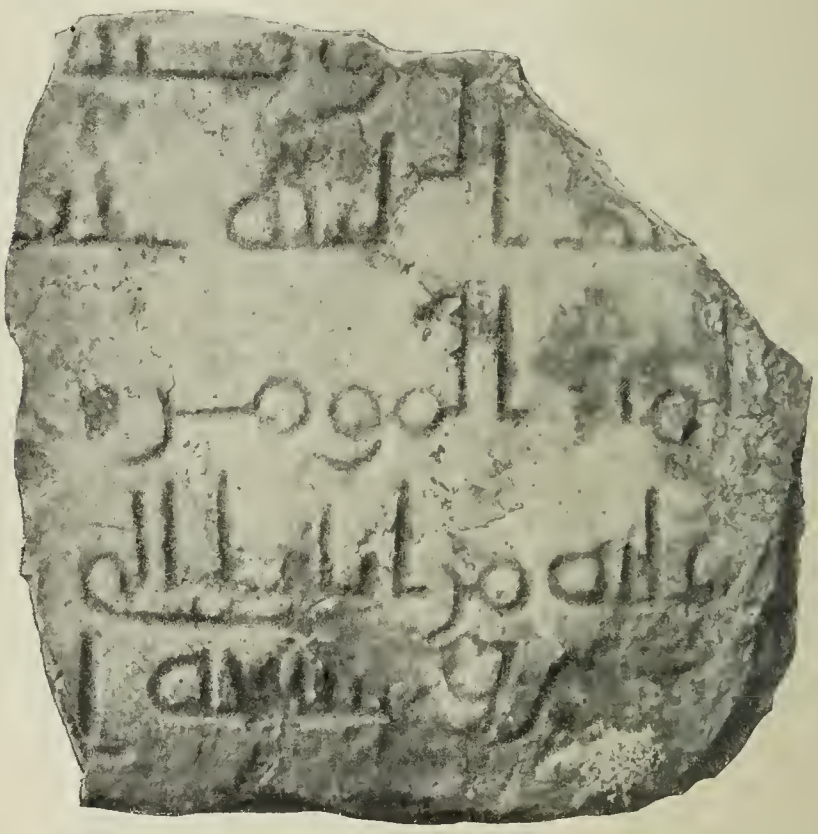
NOTES D'ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

I. — UN NOUVEAU MILLIAIRE ARABE.

C'est le quatrième de la série, inaugurée il y a quelque vingt ans par la découverte du milliaire de *Khân el-Ḥathrourah* (1). La dalle de marbre blanc sur laquelle il est gravé a été trouvée en septembre dernier au cours des fouilles que les RR. PP. Bénédictins faisaient exécuter à Abou-Ghôch dans une construction médiévale contiguë à l'église. Ce n'est plus qu'un fragment brisé sur tous les côtés et mesurant à peine $0^{m},32$ sur $0^{m},30$ dans ses plus grandes dimensions; mais en dépit de ces mutilations et malgré les éraflures qu'ont subies plusieurs lettres, un simple coup d'œil y faisait reconnaître les beaux caractères coufiques du premier siècle de l'hégire et le protocole des milliaires d'ʿAbd

(1) Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, I, 201.

el-Malik. La lecture offrait cependant pour moi quelques difficultés dont je dois la solution à l'obligeance de mon confrère, le P. A. Jaussen. Le texte compte actuellement cinq lignes. Le début de la première a été emporté par la cassure qui a endommagé aussi le haut des lettres conservées. La forme des mots, la comparaison avec les autres milliaires et surtout l'ornement qui encadre la ligne 5, suggèrent qu'il ne manque à peu près rien de ce côté; à la fin des lignes, au con-



traire, au moins un tiers du texte a disparu. Par une singulière circonstance c'est l'inverse qui s'est produit pour le milliaire de Couziva (*RB*. 1896, p. 104 s.). On peut donc, en s'aidant des autres textes, lire et reconstituer intégralement notre fragment :

..... الطريق وصنع[ة الاميال.....] | عبد الله عبد [الملك] | امير
المو(نين) رح[مت الله] | عليه من ايليا الى [هذا الميل] | سبعة [ميال].

[... A ordonné la construction?... de...] ce chemin et l'exécution des milliaires ʿAbd Allah ʿAbd el-Malik, prince des croyants; que la miséricorde de Dieu soit sur lui! D' Elia jusqu'à ce mille, sept milles.

A noter dans la disposition graphique du texte que la lettre finale

du mot طريق dans la première ligne actuelle coupe le mot الله dans la ligne 2 de la même façon que dans le milliaire de Bâb el-Ouâd (*RB*. 1896, p. 106). Même procédé, quoique moins élégant, d'encadrement à la ligne finale. On observera aussi la négligence du lapicide dans la gravure de اليومن pour اليومنين à la ligne 3.

La lecture de صنعة, ligne 1, eût été, il faut l'avouer, assez difficile à établir, à cause de la cassure, si le terme ne s'était déjà rencontré, intact, dans le milliaire de Khân el-Ḥathrourah. M. Clermont-Ganneau, après avoir noté les différentes possibilités de lecture, s'était arrêté de préférence à la lecture ضيعد الاميال, *la pose des milles,* qui se justifierait mal dans la langue, car cette forme est incompatible avec la racine وضع. La racine صنع, au contraire, ayant le sens d'*exécuter, faire* avec un certain art (1), fournit précisément la signification la plus obvie. L'usage de ces plaques pour le bornage des routes, pour inférieur qu'il soit à l'emploi des majestueuses colonnes romaines, représentait au temps des premiers califes un progrès de civilisation assez considérable pour qu''Abd el-Malik ait pu s'en attribuer l'honneur. Aussi n'y a-t-il point manqué et la présence de la haste inférieure du و dans le texte de Bâb el-Ouâd suffit à montrer qu'il faut, là aussi, restituer و صنعة الاميال et supposer la disparition totale d'une ligne antérieure, où devait se trouver l'ordre de créer ou de réparer la route, précédé peut-être d'un *Bismillah* ou d'une formule analogue.

On le voit, malgré son mauvais état, le milliaire d'Abou-Ghôch sera donc d'un réel intérêt pour cette branche peu développée jusqu'ici de l'épigraphie palestinienne. Plus général encore est l'intérêt du chiffre fourni par notre nouveau document. Mais là surtout s'aggrave la difficulté d'une interprétation correcte. Je ne veux ici présenter que les éléments du problème.

Il faut tout d'abord écarter l'hypothèse d'une lecture تسعد au lieu de سبعد à la ligne finale, et ainsi s'évanouit toute tentative de rapprochement avec le bornage romain en songeant aux chiffres de 9 ou de 10 milles indiqués dans l'*Onomasticon* pour la distance entre Ælia et Qiryathiarim=Abou-Ghôch. On devra dès lors se demander si le nouveau milliaire pouvait être en place. On se souvient que celui de Bâb el-Ouâd porte le chiffre 8. Ils sont donc dans l'ordre normal mais trouvés à une trop grande distance — environ 15 kilomètres — pour que tous deux soient *in situ*. Ont-ils été déplacés tous deux et dans quelles proportions? c'est poser sous une autre forme la question de la valeur du mille arabe. On sait que les données documentaires sont

(1) Cf. صنعد *opus artis*, dans Freytag *Lexicon*, *Lissân el 'Arab*, etc...

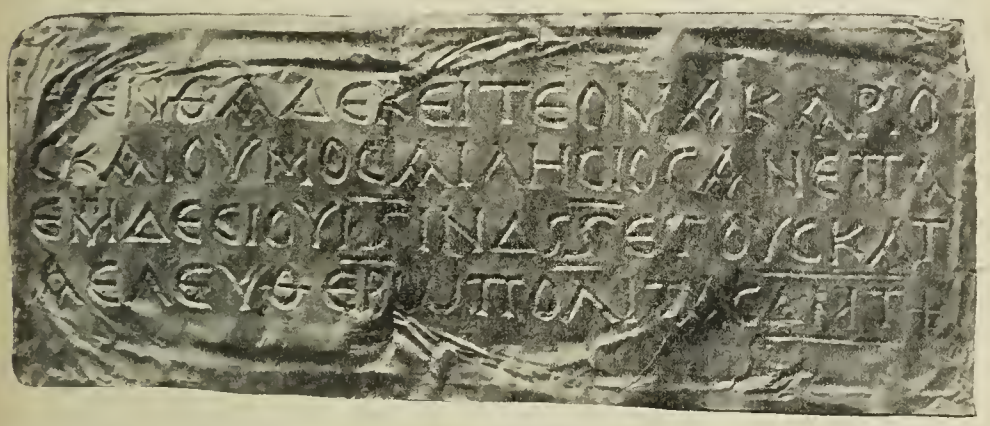
nulles sur ce point; jusqu'ici l'archéologie n'a guère fourni d'informations précises. Toute tentative d'évaluation d'après les données romaines échoue. Nous avons trois chiffres de milliaires : à Ḥathrourah le 109e depuis Damas; à Abou-Ghôch le 7e et à Bâb el-Ouâd le 8e depuis Ælia. Calculée à vol d'oiseau, la distance de Damas à Jéricho est de 250 kilomètres au minimum; celle de Jérusalem à Abou-Ghôch 13 kilom., à Bâb el-Ouâd 28 kilomètres. Le P. Lagrange proposait naguère d'évaluer le mille arabe à 2.500 mètres environ, d'après certaine coudée arabe de $0^{m},864$ en usage à Suse puis à Séville (*RB.* 1894, p. 138). Il relevait en même temps, pour confirmer cette évaluation, que d'après les historiens arabes Hébron est à 13 milles d'Ælia, Amwâs à 12 milles et Ramleh à 6 milles d'Amwâs, soit à 18 milles d'Ælia. Et il faut convenir que ces chiffres correspondent avec une très réelle approximation aux distances marquées par les bornes kilométriques actuelles : Hébron 33 kilomètres, Amwâs 31, Ramleh 45.

Mais dans cette hypothèse les milles 7 et 8 égalent 17 kilom. 500 m. et 20 kilomètres. Il en résulterait donc que les deux bornes ont été déplacées : l'une pour être rapprochée de 4 kilomètres environ vers Jérusalem, l'autre éloignée au contraire d'une distance presque double. La raison de ce déplacement — facile du reste, étant donnée la forme de ces milliaires — n'est pas très obvie; peut-être avait-on voulu tout simplement, à une époque ultérieure, utiliser ces dalles gravées comme éléments de décoration dans des édifices nouveaux, suivant un procédé encore usité dans la Palestine moderne.

II. — ENCORE L'ÈRE D'ÉLEUTHÉROPOLIS.

M. Ismaïl bek vient de faire entrer au musée municipal récemment créé à Jérusalem une inscription grecque découverte à Bersabée. Il a bien voulu nous confier le soin de la faire connaître. C'est une épitaphe chrétienne gravée en beaux caractères sur une grande dalle de marbre blanc veiné de noir. N'ayant pas le loisir d'en faire une étude approfondie, je la livre aux épigraphistes d'après une photographie d'estampage. La lecture n'offre pas la moindre obscurité. On notera seulement les formes paléographiques, les coupures de mots, les dates soulignées au-dessus et au-dessous, les deux points qui accostent l' ·I· dans le groupe Α·Ι·ΑΗCΙΟC à la seconde ligne; atténués dans la gravure, ils sont très visibles sur la pierre et sur l'estampage, et marquent sans doute la dissociation des deux lettres qui ne doivent pas former diphtongue, car elles eussent été remplacées par un Є comme dans ΚЄΙΤЄ de la ligne 1, par ex. † *Ici repose le bienheureux* (ou simplement *feu*)

Kaïoumos Αἰλήσιος. Il mourut le 16 du mois de Daisios, en la 6e indiction, l'an 344 selon [le comput] des Éleuthéropolitains†. Kaïoumos est une transcription grecque d'un nom qui a d'excellents répondants sémitiques. *Aïlésios* paraît être un ethnique et en l'analysant par l'analogie de Μιλήσιος par exemple, ne pourrait-on songer à un nom de ville tel qu'*Aïlat?* Les maîtres élucideront ce point. Ce qu'il y a sur



tout intérêt à relever ici, c'est la confirmation très précise que ce nouveau texte apporte aux inductions précédemment tirées d'un autre texte sur l'ère d'Éleuthéropolis (voy. *RB.* 1902, p. 437 ss.). L'époque de cette ère avait été fixée à l'année 199/200. Or l'année 344 d'Éleuthéropolis calculée d'après cette date nous reporte à 543 de notre ère où l'on était bien dans la 6e indiction. Il est donc acquis à l'histoire par cette donnée précise que l'ère d'Éleuthéropolis et par le fait le voyage de Septime-Sévère en Palestine, date de l'an 199.

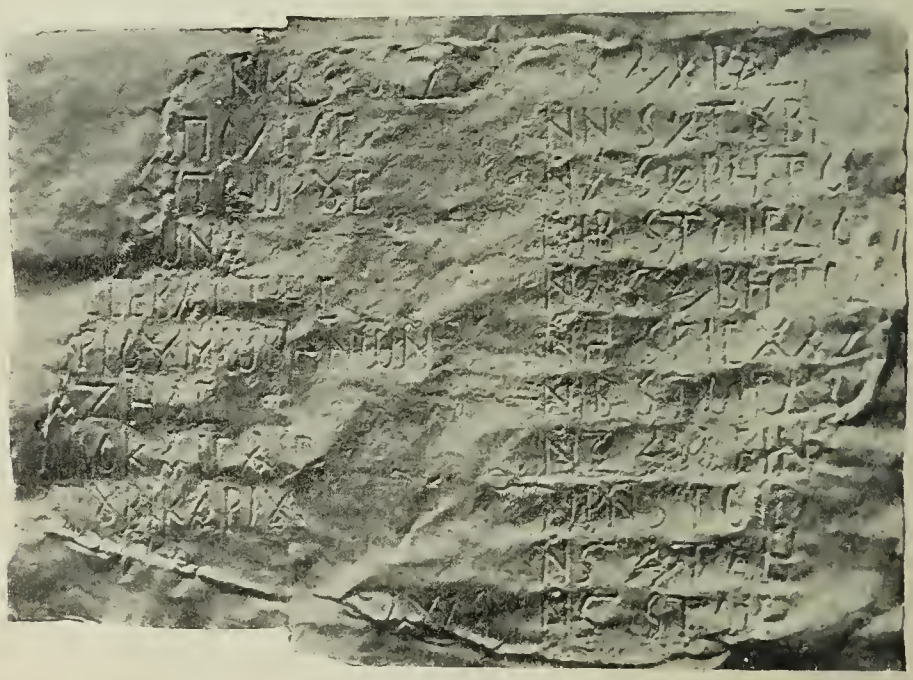
III. — LE RESCRIT IMPÉRIAL DE BERSABÉE.

A propos d'inscription de Bersabée, on me permettra de revenir sur un texte important, découvert naguère par M. Macalister et interprété par M. Clermont-Ganneau (1). Malgré l'état fragmentaire de ce précieux document, le savant professeur y a reconnu un édit impérial fixant, « par quotités variables selon les lieux », les redevances des provinces de Palestine par rapport aux autorités militaires cantonnées en ces divers lieux. Il a même été assez heureux pour mettre la main sur une ordonnance de Théodose II, émanée de Constantinople le 23 mars 409, qui vise spécialement l'administration militaire des camps de Bersabée et de Ménoïs, accusée de contravention avec les lois nouvel-

(1) *Rec. d'arch. or...*, V, p. 130 ss.

lement promulguées pour le paiement des taxes dues aux soldats. Et si le décret qu'on vient de retrouver à Bersabée n'est pas justement la reproduction du rescrit Théodosien, du moins ce rapprochement en donne-t-il la plus satisfaisante explication.

Il ne s'agit donc pas en ce moment de reprendre l'étude du document, ni de pousser plus avant le docte commentaire qui en a été fait, ou l'analyse minuticuse à laquelle il a été soumis. Mais l'inscription n'ayant été examinée que d'après une copie, il ne sera pas inutile d'en fournir ici une reproduction d'après photographie d'estampage et d'y joindre quelques observations faites sur l'original :



1 ..... Ṅ (ομίσματα) κϐ S τοῖς δουλ ς..	Ṅ	ϐ	ⲁ	Αϐαδ .....
2..... οπόλεος	Ṅ	ν	S Ϯ	τοῦ Βι[καρίου?] .....
3..... κτοωροῦς	Ṅ	λ	S Ϯ	Βητοω[ροῦς?] .....
4..... ωνα	Ṅ	ιϐ'	S	τοῖς δο[υλ...]
5..... ς Σεϐαστῆς	Ṅ	λ's	ⲁ	Βητοδ .....
6..... ρίου Μωϐηνῶν	Ṅ	η	S	Γισχαλ(α?)
7..... αζηας	Ṅ	ιϐ	S	τοῖς δο(υλ...)
8..... Διοκαισαρ(είας?)	Ṅ	ξ	ⲁ	Λειν...
9..... ρ(?) τοῦ Βικαρίου	Ṅ	ρν	S	τοῖς.....
10..... [Λ]ϊλία (?)	Ṅ	ς'	ⲁ	τοῦ Ν.....
11..... [τοῖ] δουλς	Ṅ	ς	S	τοῖς.....
12..... ..	Ṅ	(ρ?)ν	(ⲁ?)	.....

1..... pièces : 22; aux d.....	pièces : 2 (ou 2000?);	⅄, Abad ....
2... de... (Nic?)opolis	pièces : 50;	SΨ, du *vicarius*
3... de (B?)etoôrô (?)	pièces : 30;	SΨ, de Beto....
4..... ôna	pièces : 12;	S, aux d.....
5..... de Sébaste	pièces : 36;	⅄, Bêtod ....
6... du... ?? des Moabites	pièces : 8;	S Gisehala..
7..... de ... azea	pièces : 12;	S aux d.....
8..... de Diocésarée (Séphoris)	pièces : 60;	⅄ Aein.....
9..... [pour?] le *Vicarius*	pièces : 150;	S aux.....
10..... d'Elia (Jérusalem)	pièces : 6?;	⅄ du n.....
11..... aux d.....	pièces : 6;	S aux.....
12.....	pièces : 150?;	⅄ .....

Le texte était, on le voit, réparti en colonnes avec certaines rubriques placées en vedette (lig. 1 et 11). Ainsi que l'avait correctement supposé M. Cl.-Ganneau, N représente bien Νομίσματα; le sigle d'abréviation usuelle figure partout au-dessus de cette initiale. Quant aux trois sigles ⅄ Ψ S, je n'ai rien à proposer pour leur interprétation, mais on remarquera les différences dans la graphie de la lettre numérale S et du signe analogue S, à la ligne 11 spécialement, où ils sont juxtaposés. De cette divergence de forme et d'ailleurs de la disposition matérielle du texte, il résulte quelques modifications dans les chiffres précédemment établis, et surtout cet autre fait — plus important pour la détermination de la valeur des sigles encore obscurs, — qu'ils se trouvent isolés ou par groupe de deux. ⅄ est toujours seul, tandis que Ψ ne l'est jamais et que S figure isolément ou précède Ψ. A la ligne 1, col. de droite, la lettre numérale est un B très distinct sur l'original, bien qu'on ne puisse se rendre compte s'il est suivi de l'accent qui multiplie les lettres numérales par 1000, B′, et s'il faut lire par conséquent 2 ou 2000. Lig. 3, la gravure parait indiquer un A mais nous avons lu Λ sur la pierre et sur l'estampage. Lig. 9, col. de gauche, il semble bien que la boucle supérieure d'un P précède la mention du *Vicarius*. Lig. 10, malgré la mutilation des lettres, la lecture ΑΙΛΙΑ n'est guère douteuse sur l'original, qu'on doive lire 6 ou 6000 le chiffre de la contribution. Lig. 11, répétition de la rubrique de la lig. 1. Lig. 12, la col. de droite se prolongeait; on distingue suffisamment sur la pierre le chiffre PN suivi du sigle ⅄.

IV. — INSCRIPTION D'ER-RUMSANIYEH.

L'inscription suivante a été signalée déjà deux fois au moins, à ma connaissance. Dans sa description du Djôlân, *ZDPV.*, IX, 317, M. le Dr Schumacher en fournissait une copie et étudiait le monument où

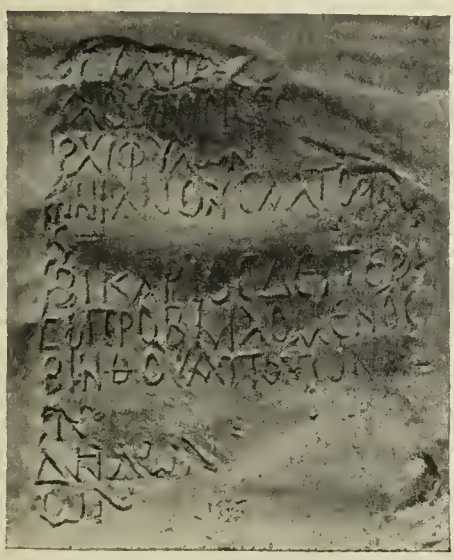
la pierre est aujourd'hui encastrée. Presque en même temps M. L. Oliphant publiait de son côté un croquis que lui avait fourni un colon juif trop inexpérimenté pour que le nouveau document pût suppléer aux défauts de l'ancien (voy. *Quart. Stat.* 1886, p. 81). Sur la copie de Schumacher, le professeur Gildemeister (*ZDPV.*, XI, 42) tenta un déchiffrement, heureux dans l'ensemble, mais qui demeurait douteux sur plusieurs points. Ces doutes sont levés par l'estampage pris plus tard par le P. Séjourné et sur lequel a été fait le croquis ci-après.

Seigneur, agrée l'offrande du très illustre Balbion, qui de ses deniers et par son labeur a fondé ce lieu saint; viens aussi en aide, Seigneur, à Maxime, le constructeur et l'écrivain. A l'exception de quelques lettres faciles à suppléer à la fin de plusieurs lignes, le texte est entier. L'écriture est un peu empâtée, mais sans obscurité spéciale pour le déchiffrement; les formes accusent une époque assez basse et la construction du texte montre que « le scribe n'était pas sur le meilleur pied avec les règles de l'accord des cas » suivant le mot de Gildemeister (*loc. sup. laud.*). Le clarissime Balbion, fondateur du sanctuaire, ne m'est pas connu. Quant au *maître d'œuvre,* Maxime, qui se faisait aussi lapicide pour la circonstance, il ne donne pas une haute idée de son savoir-faire ni de sa culture littéraire. Induit en erreur par la copie, Gildemeister s'était persuadé, au contraire, que Maxime avait dû être « un fonctionnaire de haut rang », puisqu'il portait un surnom, lu « τοῦ καὶ πρα + αγν..... ». Mais il faut évidemment lire τοῦ καὶ γράψαντος. On voit qu'il n'est pas question de surnom; Maxime redevient un simple ouvrier et le texte à demi barbare demeurera tout entier banal jusqu'à ce qu'un chercheur plus heureux ait découvert qui fut Balbion et déterminé le sanctuaire fondé par lui en cette bourgade du Djôlân.

Fr. H. Vincent.

P.-S. — Au cours d'un récent voyage les Pères A. Jaussen et M. Abel ont exploré à nouveau les ruines de Bersabée. Ils y ont relevé un cer-

tain nombre d'inscriptions qu'ils publieront prochainement. Dans le nombre ils me signalent l'épitaphe d'une Νόννα Στεφάνου Αἰλησια, qui fera pendant à feu Kaïoumos (ci-dessus), mais surtout un fragment,



reproduit ici d'après phot. d'estampage, qui paraît appartenir au rescrit impérial dont il a été question plus haut, bien qu'il ne se raccorde pas immédiatement à ce que nous possédions déjà.

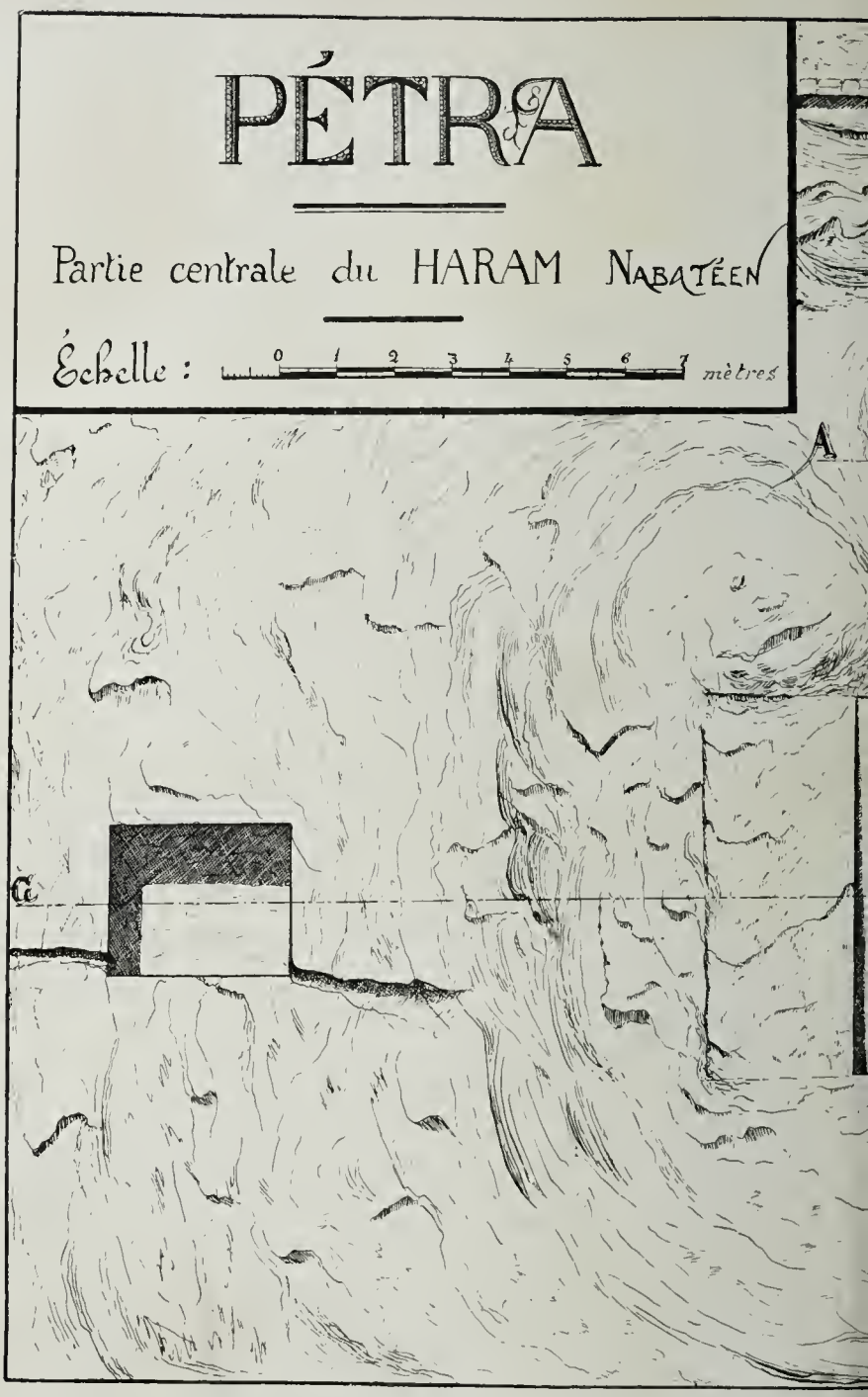
H. V.

CHRONIQUE

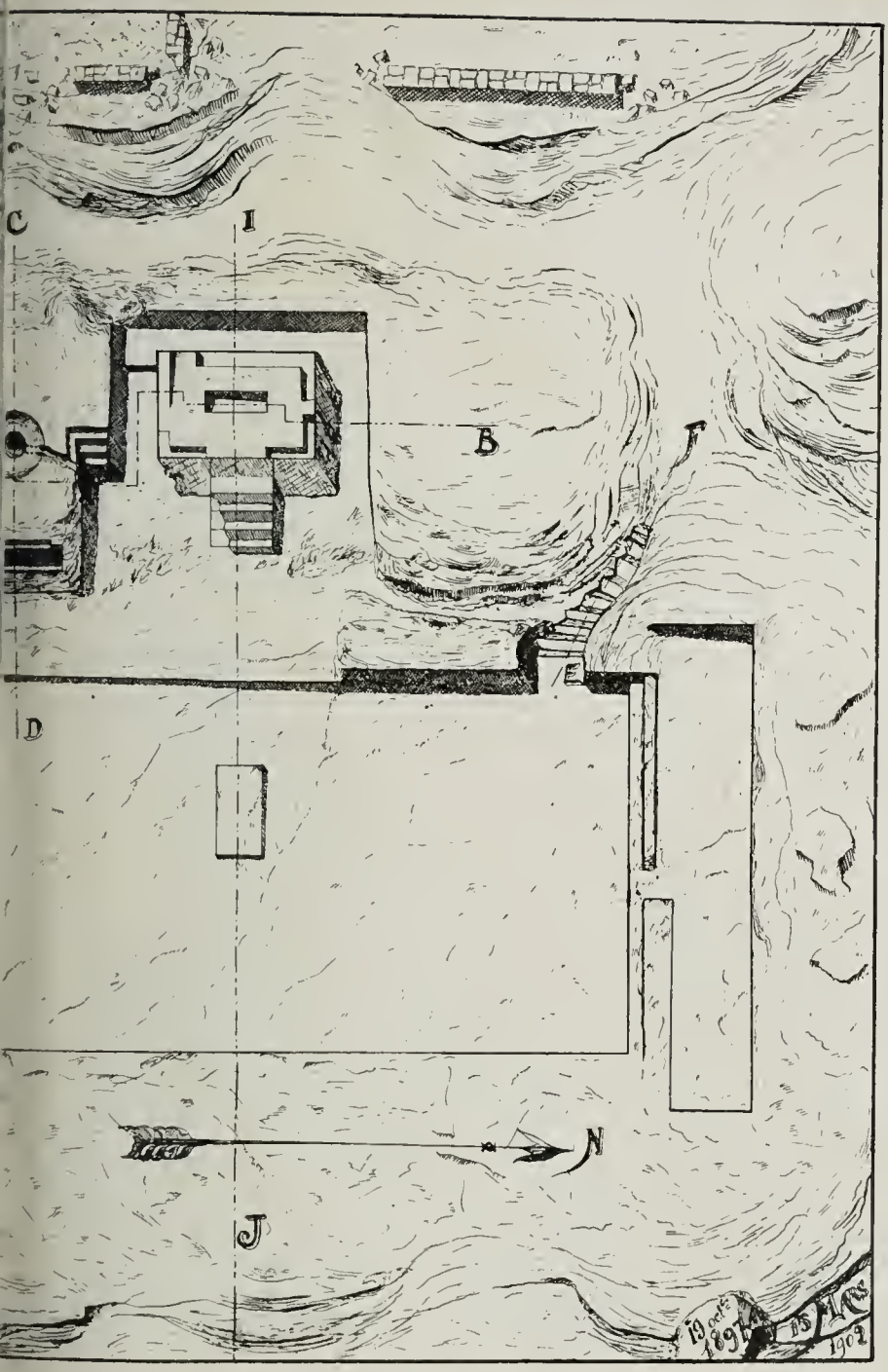
LE HAUT-LIEU DE PÉTRA

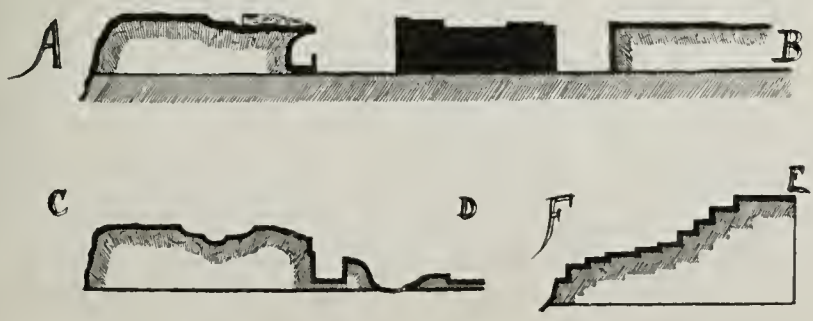
En 1897, lors de leur second voyage à Pétra, le P. Lagrange et le P. Vincent avaient constaté dans les environs de l'Ouâdy-Mousa l'existence de plusieurs sanctuaires nabatéens. Outre celui d'ed-Deir déjà connu, ils avaient exploré encore ceux d'el-Mêr, d'el-Madras et d'el-Bâred, et relevé dans ces différentes localités plusieurs inscriptions qui ne laissaient plus aucun doute sur la nature de ces grottes creusées dans les flancs de la montagne (1). La vue des deux obélisques en face de Zabe'aṭouf leur avait suggéré aussi l'idée d'un ḥaram (2), et en parcourant les ruines de la citadelle bâtie sur ce sommet, ils avaient parfaitement reconnu un autel taillé dans le roc et plusieurs autres signes caractéristiques d'un haut-lieu; mais leur mission étant surtout épigraphique, ils n'avaient pu s'attarder à relever jusque dans les moindres détails ce précieux monument; force leur avait été d'en remettre l'examen plus approfondi à un prochain voyage. Ce prochain voyage s'est fait longtemps attendre; c'est seulement au mois de mars 1902 que nous avons pu revoir Pétra et compléter l'étude entreprise par nos prédécesseurs. Durant ce laps de temps, entre 1897 et 1902, plusieurs savants étrangers avaient visité l'Ouâdy-Mousa et deux d'entre eux avaient même publié quelques notes relatives au sujet qui nous occupe. En 1900 le numéro d'octobre du *Quarterly Statement* contenait un petit article du docteur Curtiss intitulé « Haut-lieu et autel de Pétra ». C'était une simple description de cet ancien lieu de culte, accompagnée de deux vues photographiques et d'un plan dressé à Jérusalem par M. Macalister sur les données et les mesures de M. Curtiss. Trois mois plus tard, le docteur Robinson de Chicago annonçait à son tour dans le *Biblical World* (3) la découverte de cet intéressant monument. Son travail renferme quelques excellentes photographies et un plan d'ensemble assez exact. Les choses sont décrites moins minutieusement que dans la Revue anglaise, mais l'illustration est beaucoup plus complète et

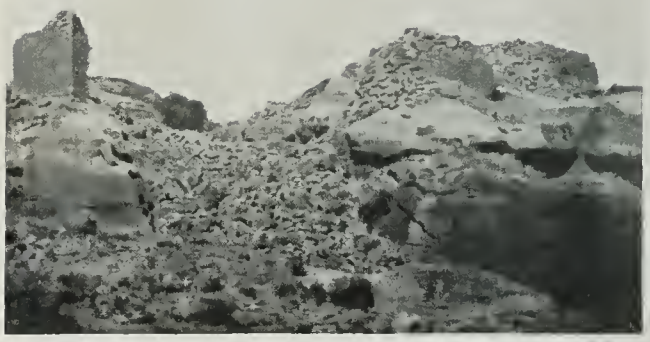
(1) *RB.*, VII, p. 170 et ss.
(2) *RB.*, VII, p. 432.
(3) *Biblical World*, janvier 1901, p. 6 ss.


PÉTRA
Partie centrale du HARAM NABATÉEN
Échelle : 0 1 2 3 4 5 6 7 mètres
A
G

H
I

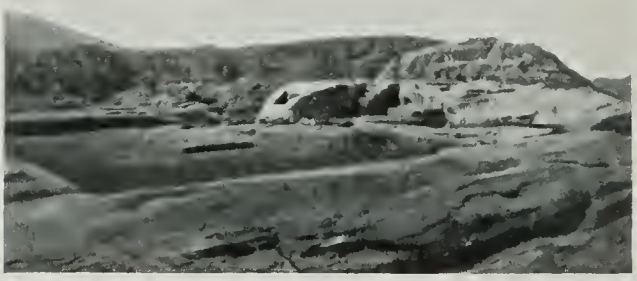

C
I
B
F
E
D
N
J
19 oct. 1897
15 A.C.S.
1902


A
G
B
C
D
F
E



1. Tours méridionales, vues des obélisques.

2. L'esplanade, vue du sud.



3. Vue générale du nord-ouest.

4. Autel vu de face.

5. Dessus de l'autel.

6. Le haut lieu vu de l'angle nord-est.

le professeur Robinson a le mérite d'ajouter à sa description quelques idées personnelles. Cet article du *Biblical World* a été traduit en allemand et figure avec quelques retouches dans le dernier numéro des *Mittheilungen... des deut. Pal. Vereins* (1). Même après ces publications, nous avons cru pouvoir reprendre notre étude sans nous exposer à ne donner que des redites, mais en évitant d'y mêler des fantaisies dans le goût du *Biblical World* (2).

Le sanctuaire de Zabe'aṭouf est situé sur le point culminant de plusieurs étages de rochers qui se superposent au-dessus du théâtre de Pétra. La forte position de ce sommet qui surplombe au nord-ouest le débouché du Sik de plus de 200 mètres presque à pic, le désignait tout naturellement pour l'emplacement d'une citadelle (3). On ignore de quand date cette construction. L'endroit était inabordable de tout côté sauf au sud, mais quand on bâtit la forteresse on l'isola encore sur ce point par une coupure large et profonde pratiquée dans le roc. En avant de ce fossé une partie de la colline a été égalisée et l'on a formé comme une sorte d'esplanade sur laquelle s'élèvent deux obélisques hauts de 6 à 7 mètres, complètement évidés de la masse du grès rouge. On aboutit à cette esplanade par une voie abrupte, mais très praticable néanmoins, ménagée dans le ravin oriental. En plusieurs endroits subsistent encore aujourd'hui quelques marches des anciens escaliers taillés dans le roc, et destinés à faciliter la montée lorsque la pente devenait par trop raide. Une fois parvenus au sommet de la voie, on se trouve en face d'une escarpe haute de 15 à 20 mètres sur laquelle se dressent les restes de deux tours (Pl. phot. 1). Si à l'aide des débris qui encombrent le fossé nous pénétrons derrière

Les deux obélisques de Pétra.

(1) *Mittheilungen... DPV.*, 1901, n° 2, p. 21 ss.

(2) Dont le n° de mars 1903 nous signale le « haut-lieu d'hiver » à Pétra.

(3) Voir la description de cet endroit avec un plan d'ensemble dans *RB.*, VII, p. 431 et ss. Le P. Vincent avait cru reconnaître dans les ruines de la citadelle le château de la vallée de Moïse et la forteresse de Oua'irah; mais la découverte de Oua'irah à une petite heure de là nous a fixés sur la localisation de cette dernière place (*RB.*, janvier 1903, p. 111 et ss.).

ces pans de murs, la première chose qui s'offre à nos regards c'est une petite cour creusée dans la surface du roc (phot. 2) et précédant un autel très bien caractérisé. Cette cour orientée du nord au sud forme un parallélogramme assez régulier mesurant en moyenne $14^m,40$ de long sur $6^m,25$ de large. Elle s'incline un peu vers l'angle sud-est, où un canal pratiqué dans la paroi orientale servait à faire écouler les eaux de pluie. Près de l'angle nord-ouest se trouve un escalier composé de dix marches qui aboutissent dans le vide. On pourrait se demander si on n'aurait pas jeté par là les déchets des sacrifices. M. Robinson marque à cet endroit dans son plan d'ensemble l'entrée principale du sanctuaire ; mais je crois qu'ici le docte professeur américain fait erreur; il a dû y avoir confusion dans son esprit, comme on le voit clairement d'après les illustrations de son article. La photographie qui figure sous la rubrique d' « entrée principale » ne correspond pas du tout à l'escalier en question, dont j'ai une coupe très minutieuse (voir plan d'ensemble, coupe FE), mais à un autre escalier à sept marches, beaucoup plus régulier, qui se trouve à une trentaine de mètres plus loin. Vers le centre de la cour, en face de l'autel, on remarque une petite surélévation du rocher semblable à une dalle bien taillée posée sur le sol; elle mesure $1^m,45$ de long, dans la direction de l'autel, c'est-à-dire d'est en ouest, et $0^m,78$ de large; la hauteur est de 10 centimètres. On pourrait peut-être considérer cette surélévation comme marquant l'endroit où se tenait l'orant, le prêtre en prière devant l'autel. Le professeur Mathews a émis aussi la conjecture, assez peu vraisemblable d'ailleurs, que ce pourrait être la place de l'autel des parfums.

Parallèle à la paroi nord de la cour, à $0^m,45$ de celle-ci et 40 centimètres au-dessus, se trouve une entaille dans le roc, large de $1^m,72$ et longue de 8 mètres environ. Elle forme là comme une sorte de banc où auraient pu prendre place pendant les sacrifices les principaux de la nation (?).

L'autel, la pièce principale de tout cet ensemble (phot. 3 et ss.), est situé à l'ouest, à $2^m,30$ de la cour. C'est un bloc de grès assez bien équarri mesurant $2^m,78$ de long sur $1^m,87$ de large; la hauteur moyenne est de 90 centimètres. Il ne fait qu'un avec le sommet de la colline dans lequel il a été taillé ; on l'a évidé en pratiquant sur trois côtés un couloir dont la largeur varie entre 70 et 95 centimètres. Par devant, à l'est, on a naturellement égalisé partout le rocher, ce qui forme une petite esplanade qui n'est pas sans analogie avec le sanctuaire de nos églises. Une marche donnait accès de la cour dans ce sanctuaire, puis on montait à l'autel par un escalier de $1^m,06$ de large, composé de quatre degrés.

Le dernier degré, celui sur lequel devait se tenir le prêtre, mesure une largeur double de celle des autres; de sorte que si l'escalier eût pris tout le devant de l'autel, nous aurions eu quelque chose d'identique à nos marchepieds d'autel. La surface du bloc offre des particularités assez curieuses (phot. 5 et plan). Aux angles S.-E., N.-E. et N.-O., on remarque des entailles dont la largeur varie entre 20 et 25 centimètres; la profondeur est de 5 et de 8 centimètres (1). A l'angle S.-O., il y a au contraire un petit rebord large de 21 centimètres et haut de 5, qui va en s'abaissant. Ces entailles et ce rebord paraissent avoir été destinés à soutenir quelque chose, probablement un revêtement en bronze ou en fer, dans le genre de celui qui se trouvait au-dessus de l'autel des holocaustes à Jérusalem. Le peu de hauteur qu'il y a entre la dernière marche de l'escalier et le dessus de l'autel fortifie encore cette supposition d'un cadre placé au-dessus de la pierre. Au centre se trouve un bassin long de $1^{m},10$, large de 35 centimètres et profond à une extrémité de 15 centimètres et à l'autre de 10. C'est dans ce bassin que se seraient ramassées les cendres et ce qui restait de la victime consumée par le feu si l'on admet l'hypothèse d'un autel des holocaustes.

Cette hypothèse suggérée par la disposition même du monument que nous venons de décrire, se trouve encore appuyée par l'existence d'un second autel d'un genre tout à fait différent. Il s'élève à côté du premier, dont il n'est séparé que par un couloir de 82 centimètres. Ici le rocher n'a point été régularisé, mais partout on lui a laissé sa forme brute. Au-dessus seulement, à peu près au centre de la plate-forme naturelle qu'il présente, on voit un creux rond de $1^{m},15$ de diamètre, peu profond sur le bord, de 5 centimètres à peine, mais s'abaissant peu à peu vers le centre, où il forme comme une sorte de cuvette. De ce trou part un petit canal aboutissant à un bassin creusé dans la paroi nord du rocher à côté du premier autel (voy. phot. 3 et 6 et coupe AB). A ne pas en douter, nous avons là le lieu où l'on immolait les victimes. Le sang de l'animal égorgé sur le rocher se ramassait dans le creux supérieur, d'où il s'échappait par le canal dans le bassin latéral. Là on pouvait le puiser à même pour faire des libations ou pour tout autre rite sacré. A côté était l'escalier, assez irrégulier, qui conduisait au-dessus de l'autel; la première marche de cet escalier, haute de 46 centimètres, avait été sans doute ainsi surélevée afin de ne pas gêner l'accès du bassin. Sur le côté oriental de ce même bloc existe encore une sorte d'auge (plan et coupe CD) longue de $1^{m},65$, large de 50 cen-

(1) Dans le plan d'ensemble la projection de ces entailles a été un peu exagérée afin de les faire mieux ressortir.

timètres et profonde de $0^m,45$. Elle rappellerait au premier aspect une auge funéraire, mais tout autre a dû être son emploi; peut-être remplaçait-elle les bassins d'airain qui se trouvaient dans la cour du temple auprès de l'autel des holocaustes à Jérusalem.

Ajoutons qu'à $9^m,75$ au sud de la cour (plan et coupe GH) il y a une piscine creusée dans le roc mesurant $3^m,10$ de long sur $2^m,65$ de large et 1 mètre environ de profondeur, du moins dans son état actuel, et nous aurons passé ainsi en revue tous les différents objets qui constituent le ḥaram de Pétra.

Mais à quelle époque faut-il rapporter tout cela? Il est clair que la date de ce monument n'est pas d'un mince intérêt pour l'histoire religieuse des Nabatéens ou même des Iduméens, si on suppose la fondation du sanctuaire antérieure à l'émigration d'Édom de l'autre côté de l'ʿAraba.

Le sanctuaire par excellence des Sémites paraît avoir été dès la plus haute antiquité le *bâmah*, qu'on appelle communément le haut-lieu. C'était une enceinte sacrée, un ḥaram formé de grosses pierres brutes qu'on disposait en quadrilatère ou en cercle, le plus souvent au sommet d'une montagne ou d'une colline, quelquefois auprès d'une source, sous un groupe de vieux arbres, ou dans tout autre endroit célèbre par quelque tradition d'autant plus sacrée qu'on en percevait moins l'origine. Au centre de l'enceinte était communément dressé l'autel, un gros bloc fruste à surface plane, ou bien deux pierres levées avec une troisième placée au-dessus en forme de table : parfois même c'était tout simplement un rocher voisin qu'on destinait à cet usage sacré. Au-dessus on avait pratiqué généralement de petits godets réunis par des rigoles. Les patriarches ne connurent point d'autres temples que ces autels dressés en plein air, et longtemps encore après leur entrée dans la Terre promise, les Israélites immolèrent au Seigneur sur les hauts-lieux, sans que leur culte revêtît pour cela un caractère idolâtrique. Les sanctuaires de ce genre sont rares de ce côté-ci du Jourdain, sans doute parce qu'à une certaine époque on les détruisit systématiquement. On pourrait signaler cependant l'autel de Saraʿa (1), peut-être aussi les stèles de Tell eṣ-Ṣâfyeh (2) et de Tell Djézer (3) ou bien encore l'enceinte de Deir Ghuzaleh (4). Dans les pays d'Ammon et de Moab les monuments mégalithiques sont beaucoup plus fréquents et on s'accorde assez géné-

(1) *RB.*, VII, p. 123 ss.
(2) *RB.*, IX, p. 113.
(3) *RB.*, VIII, pl. III, en face p. 422 et X, p. 280.
(4) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, IV, Judée, p. 375 s.

ralement à leur reconnaître en maints endroits un caractère religieux. On a pu exagérer le nombre de ces autels et de ces sanctuaires, mais néanmoins il en est quelques-uns qui paraissent incontestables; tels, par exemple, l'enceinte d'el-Minych (1) à l'ouest de Mâ'ïn, el-Mareighât (2), au sud-ouest de cette dernière localité, le grand dolmen d'Ammân (3). Pour un peuple de nomades et de pasteurs, le bâmah est bien le temple qu'il fallait; aussi ne doit-on pas s'étonner si, dans certains endroits de la Transjordane, ces lieux de culte ont été conservés intacts, avec leur caractère primitif, jusqu'à une époque très tardive. C'est seulement là où les peuples se sont fixés et ont formé des agglomérations, c'est-à-dire dans les villes, qu'on s'est mis à bâtir pour les dieux et que le vrai temple est venu s'ajouter au bâmah.

Ce dernier, lui aussi, n'a pu manquer de subir quelques transformations à mesure que la civilisation développait l'art et les idées religieuses. Le haut-lieu de Pétra paraît nous en fournir un exemple. Tant que la contrée fut sous la domination des Édomites, on s'imagine volontiers le sanctuaire de Zabe'aṭouf aussi rustique que les bâmoth des peuples environnants. Édom fut toujours le type achevé des tribus nomades et pillardes, et par conséquent à lui mieux qu'à tout autre convenait ce genre de sanctuaire tout à fait primitif. Lorsque arrivèrent les Nabatéens, Pétra conserva encore pendant longtemps son caractère de simple lieu de refuge. Diodore nous la dépeint comme étant, vers 312 avant Jésus-Christ, non point une ville mais un rocher sans murs extrêmement fort par nature. C'était une cachette beaucoup plus qu'une capitale. Elle ne dut guère prendre cette physionomie de cité qu'avec l'invasion de l'hellénisme, c'est-à-dire sous Arétas III (85-60 environ av. J.-C.) ou en tout cas peu auparavant (4). Les grands tombeaux nabatéens proprement dits, tels que celui d''Onaichou, sont même postérieurs à cette période; il faut les reculer jusqu'au règne d'Arétas IV « Aimant son peuple » (9 av. J.-C. à 40 ap. J.-C.). Il semble qu'il y eut sous ce prince comme un renouveau de vie nationale. Les inscriptions d'Hégra datent en grande partie de son temps. La religion eut aussi sa part dans les constructions; il suffit de rappeler l'inscription d'el-Mêr (5) : « Cette statue est la statue d'Obodat dieu que lui ont élevée les fils de Ḥoneinou.... pour le salut de Ḥarétat roi de Nabatène qui aime son peuple et de Chouqaïlat sa

(1) *Survey of east. Palest.*, I, p. 11.
(2) Perrot et Chipiez, *op. cit.*, p. 375 s.
(3) *Survey of east. Palest.*, p. 20 s.
(4) Voir *RB.* 1898, p. 567 ss.
(5) *RB.* 1898, p. 172 s.

sœur, reine de Nabatène, et de Malikou, etc... » Cette dédicace datée nous fournit à peu près l'âge des sanctuaires d'el-Madras et d'el-Bâred, qui ressemblent étrangement à celui d'el-Mêr. A la même famille et sans doute à la même époque appartient encore la salle dite par les Arabes *ed-Diwân*, qui se trouve dans la vallée de Médaïn Saleḥ au nord de Médine. Tout cet ensemble de travaux, exécutés durant le règne long et prospère d'Arétas Philopatris, nous porterait à considérer aussi le Ḥaram de Pétra comme son œuvre. Il ne l'aurait peut-être pas créé complètement à ce moment-là, mais il l'aurait transformé et lui aurait donné sa physionomie actuelle. C'est alors qu'on aurait exécuté l'autel régulier avec la cour qui le précède, dégagé les obélisques et tracé la voie qui conduit à ce sommet. Quelques-uns peut-être frappés d'une certaine ressemblance, fortuite ou voulue, entre l'autel de Pétra et celui de Jérusalem, verront là une influence juive due aux relations amicales nouées entre les Nabatéens et les Macchabées vers 160 av. J.-C. ; d'autres voudront même remonter jusqu'à l'époque où Israël régna sur Édom, IXe s. av. J.-C. (1), mais cette dernière hypothèse me paraît tout à fait invraisemblable.

La divinité vénérée sur ce haut-lieu était sans doute le grand Douchara, seigneur de la contrée. A quelques pas de là, sous le rocher d'en-Nadjar, nous lisons l'inscription suivante : « Mémoire de Nablou fils de Ouaïdou, en bonne part et paix devant Douchara ». Malgré tout ce que ce texte a d'indécis, on aime à voir là néanmoins la signature d'un pèlerin descendant du haut-lieu et gravant à côté de son nom une pieuse invocation au dieu qu'il venait d'adorer.

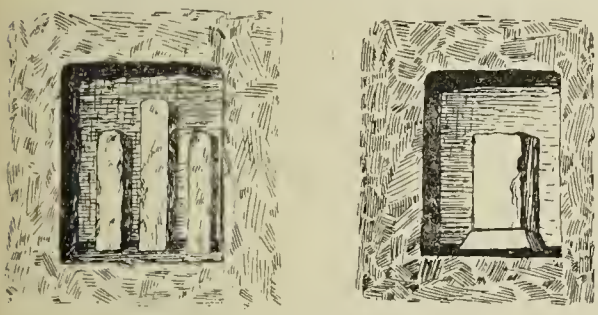
De ce que nous avons deux autels et deux obélisques, M. Robinson en tire un argument en faveur du polythéisme d'Édom. Heureusement que ce polythéisme nous est connu de par ailleurs. Il peut se faire qu'on sacrifiât sur ce sommet à plusieurs divinités, mais la pluralité des autels paraît devoir être attribuée à une autre cause, chacun d'eux ayant une forme spéciale adaptée, semble-t-il, à un but particulier. Sur un de ces autels on immolait les victimes, sur l'autre on dut offrir des libations ou brûler des holocaustes. On a souvent répété, il est vrai, que les Arabes ne connaissaient pas ce dernier genre de sacrifice, mais il est acquis aujourd'hui que cette thèse ne repose sur aucun argument solide tiré de l'histoire ou de la nature des monuments religieux connus jusqu'à ce jour (2). En tout cas le ḥaram de Pétra nous engage à nous poser de nouveau la question.

Si on a remarqué une grande différence entre ce sanctuaire et le

(1) Cf. II Sam. **8**, 13 ss. ; II Reg. **8**, 20,22 et **14**, 7,10.

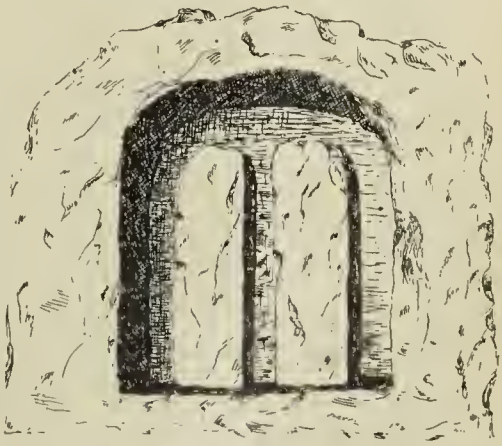
(2) Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 261 s.

type primitif du haut-lieu, certaines ressemblances n'auront pas échappé non plus. L'enceinte sacrée tracée avec de grosses pierres, tend ici à devenir un parvis régulier; mais n'importe, c'est toujours le ḥaram. Ce préjugé, commun à tous les Sémites, qu'on ne devait pas sacrifier sur un autel dressé avec le fer, existe encore; à côté de l'autel bien équarri nous trouvons le rocher brut sur lequel on immolait les victimes. Quant aux deux obélisques, on ne doit pas les confondre avec les stèles ou cippes commémoratifs qu'on dressait parfois très nombreux autour des sanctuaires. C'est plutôt le type des obélisques, des colonnes ou des piliers placés à l'entrée des édifices religieux et dont l'Égypte, la Phénicie et la Syrie nous offrent de nombreux exemples. Tout le monde a présent à l'esprit les deux colonnes de Jakin et de Boaz situées de chaque côté de la porte du temple à Jérusalem (1).



Pétra : niches avec pierres sacrées.

La vue des grands obélisques de Pétra remettra peut-être en mémoire à quelques-uns un autre genre de pierres sacrées fréquentes en territoire nabatéen. Je veux parler de ces petites stèles évidées du roc et encadrées dans des niches, tantôt isolément, tantôt par groupes de deux ou trois, qu'on rencontre sur les parois du rocher dans le défilé du Sik et dans la vallée de Médaïn Saleḥ. Mais je crois que les deux choses n'ont aucun rapport. Tandis que les obélisques marquent simplement le ḥaram comme les *anṣab* arabes, les petites pierres sculptées dans le roc et entourées d'une niche sont des cippes votifs ou des pierres sacrées par excellence, devant lesquelles on venait adorer, comme l'indique leur nom de *mesgidà*. A Pétra elles étaient sans doute l'image de la fameuse pierre noire cubique haute de quatre pieds et large de deux, dans laquelle Douchara était



Oumm el-Awâmid. Cippes votifs.

(1) Cf. I Reg. 7. 15 ss.

censé incorporé » et qu'on frottait avec le sang des victimes (*RB.* 1901, p. 225). — On considérait assez généralement ce genre de stèles comme propre aux Nabatéens, mais on a oublié de signaler un type déjà dessiné par de Saulcy (1) en terre phénicienne et nous en avons relevé naguère de plus semblables encore à *Oumm el-Awâmîd*, non loin de Tyr. Ces dernières, il est vrai, surmontaient l'entrée de chambres funéraires.

Le sens religieux de ces monuments ne doit pas différer beaucoup chez les deux peuples, bien que les divinités représentées ne soient pas les mêmes (2).

On pourrait peut-être rapprocher de la mesgidà les *nephechs*, ces petites pyramides généralement tracées au trait, quelquefois cependant taillées un peu en relief, qu'on remarque au-dessus des tombes nabatéennes. Ce que la première était pour la divinité, la seconde paraît l'avoir été pour le défunt. L'un était le signe commémoratif, la représentation du dieu, l'autre le signe commémoratif, la représentation du mort.

Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter tout au long des différents emblèmes religieux constatés dans l'Ouâdy-Mousa. Qu'il nous suffise d'avoir donné une description aussi exacte que possible du sanctuaire le plus important de Pétra et d'avoir essayé d'en interpréter les principaux objets et d'en fixer la date.

FOUILLES ANGLAISES

Durant les derniers mois de 1902, M. Macalister a poursuivi les fouilles entreprises l'été dernier à Tell Djézer (voy. *RB.*, janvier 1903, p. 120 ss.). Il a abandonné pour un moment le sommet est de la colline et s'est transporté vers le centre, au point où la *RB.* (1899, p. 424 et 1901, p. 280) avait signalé deux stèles à moitié enfouies. La vue de ces blocs préoccupait le savant chercheur qui a voulu se rendre compte tout de suite de ce que c'était et de ce qu'il pouvait bien y avoir autour. Son travail n'a pas été infructueux, car il a fait à cet endroit sa plus belle trouvaille : un ancien temple de Gézer. Bien que le déblaiement ne soit pas encore achevé, le dernier numéro du *Quarterly*

(1) *Voyage autour de la mer Morte*, Atlas, pl. III.

(2) A Pétra, à une époque postérieure, sans doute lors de l'occupation romaine, au lieu d'une simple pierre placée dans une niche, on sculpta un buste représentant une divinité quelconque. Ces statues sont pour la plupart complètement mutilées ou détruites.

Statement (1) nous donne cependant quelques détails sur les parties mises à jour. Les deux stèles n'étaient pas seules ; on en a découvert six autres formant avec les premières une ligne un peu courbe allant presque directement du sud au nord. Elles sont dressées à des distances irrégulières sur une longueur d'une trentaine de mètres. Leur base repose sur une sorte de plate-forme assez grossièrement construite, large à l'extrémité nord de $2^m,44$, mais plus étroite du côté sud. La hauteur moyenne de ces blocs est de $2^m,12$; deux d'entre eux dépassent même $3^m,05$, tandis qu'un troisième n'atteint pas tout à fait $1^m,83$. Ils ont été dégrossis, quelques-uns même presque bien taillés. On leur a donné généralement une forme polygonale ; plusieurs cependant ont les angles si atténués qu'ils offrent l'aspect d'une colonne.

Entre le cinquième et le sixième de ces piliers, en allant du S. au N., en dehors de l'alignement mais tout à côté à l'ouest, se trouve un bloc de pierre très bien équarri, mesurant $1^m,86$ de long (du N. au S.) sur $1^m,53$ de large et $0^m,76$ d'épaisseur. Au-dessus du bloc est creusé un petit bassin très régulier, qui a $0^m,86$ de long, sur $0^m,58$ de large : la profondeur est de $0^m,41$. M. Macalister serait porté à voir dans cette pierre la base de l'*Achéra* érigée dans le temple de Gézer (?).

En avant de la rangée de stèles, à l'est, on a découvert une grotte peu considérable et en grande partie naturelle. Ce souterrain ferait partie du sanctuaire et ce pourrait être, nous dit-on, l'endroit où le prêtre rendait les oracles. On a trouvé à l'intérieur les ossements d'un petit enfant déposés sur une pierre.

Quelle était l'aire du temple? on ne le sait pas encore. A l'extrémité nord des pierres levées, on a commencé à déblayer un mur qui paraît former l'enceinte de ce côté ; mais il faut attendre les travaux postérieurs pour être fixé sur ce point comme sur beaucoup d'autres. Le niveau du sol, à en juger par une couche de petites pierres de calcaire, aurait été partout le même que celui de la plate-forme sur laquelle sont dressées les stèles. Au-dessous de la couche de galets, on a reconnu un cimetière, où étaient enterrés dans des jarres des enfants nouveau-nés. On est tout naturellement porté à croire à des sacrifices humains. Ces petits êtres, dont aucun ne paraît avoir été âgé de plus d'une semaine, auraient été sacrifiés d'une manière ou d'une autre à quelque divinité sanguinaire.

Outre la découverte du temple dont nous venons de parler, il faut mentionner aussi celle d'une nouvelle sépulture. C'est une ancienne

(1) *Quart. Stat., P. E. Fund.*, janv. 1903. Rapport sur les fouilles de Gézer, p. 7-50. On sait que nous nous bornons ici à une analyse.

citerne, dans laquelle étaient disposés sans aucune symétrie quatorze squelettes d'hommes âgés de 18 à 50 ans, et un squelette de femme. Tous ces cadavres avaient dû être déposés là en même temps. Au milieu d'eux se trouvaient plusieurs fers de lance. — On nous signale encore quelques habitations tout à fait primitives de Troglodytes, dans lesquelles on a ramassé de nombreux silex et des fragments de poteries grossières ornées parfois de quelques traits rouges.

Parmi les objets récoltés durant cette période de fouilles, le plus intéressant est un fragment de pied d'une statue égyptienne qui devait avoir la forme ordinaire d'une momie. Le morceau est couvert d'hiéroglyphes, mais cette inscription ne nous apprend pas grand'chose; il y est question d'offrandes à Osiris, de fêtes funéraires, etc... Peut-être serions-nous mieux renseignés si on pouvait mettre la main sur le reste du bloc. — Quelques petits morceaux de bronze assez informes sont assimilés à la statuette d'Atargatis découverte à Tell Zakariyâ. Une petite statue d'Osiris, en bronze aussi, mais avec des restes de dorure sur la face et une ceinture d'or, atteste un art beaucoup plus avancé. — Quant aux poteries, on nous fait remarquer parmi les plus intéressantes une lampe en forme de canard; quelques grossières figurines représentant la déesse nue ou bien des animaux; enfin quelques fragments d'un vase peint sur lesquels figurent encore des canards avec d'autres grands oiseaux, le tout encadré par des dessins géométriques simples mais d'assez bon goût.

Dans ce second rapport, M. Macalister est revenu sur les stratifications du sol de Gézer. Il distingue jusqu'à neuf couches qu'il caractérise d'après les objets découverts et qu'il essaie de rattacher à une période historique. La première et la deuxième couches se placent à peu près entre 3000 et 2000 avant J.-C.; le pays était alors occupé par une race appelée *présémitique,* qui nous a laissé quelques poteries très grossières et des silex en quantité. La troisième et la quatrième couches se sont formées entre les années 2000 et 1400 avant J.-C., sous une population sémite *préisraélite*. C'est à ce moment-là que le temple aurait été construit. Des Juges à Salomon, ce sanctuaire conserve son caractère sacré; néanmoins les parvis sont envahis par les constructions, la ville prenant un développement considérable. Durant la période qui va de Salomon à la Captivité, le temple existe toujours, mais la cité perd de son importance. Les poteries purement juives succèdent aux poteries de transition, poteries préisraélite et juive mélangées. De la Captivité aux Macchabées, nous trouvons à Gézer à peu près les mêmes objets qu'à Tell Sandahannah. De l'épo-

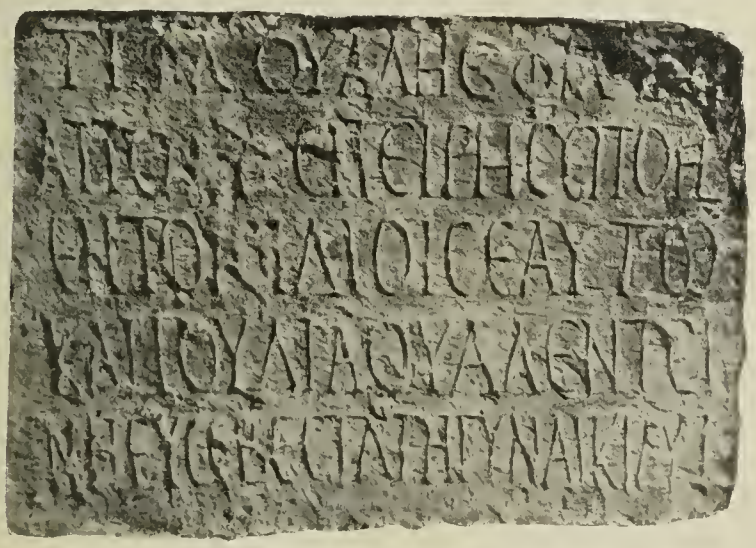
que à laquelle Alkios délimita le territoire de la ville et de l'époque des Croisades on ne possède encore rien.

L'inscription découverte par nous aux environs de Gézer et publiée dans la *Revue* (VIII, p. 112 et 424) vient d'être, paraît-il, endommagée par les fellahs de la région; la ligne d'hébreu a été complètement détruite. Non loin du rocher sur lequel est gravée cette inscription se trouve un mur d'enceinte formé en grande partie de grosses pierres levées. M. Macalister serait porté à considérer ce mur comme marquant lui aussi la limite de Gézer; et comme il se poursuit encore vers le sud, il faudrait dès lors chercher plus loin l'angle du *migrach* qu'on croyait pouvoir placer à l'endroit de l'inscription. La question vaut la peine d'être étudiée; mais on notera cependant qu'on rencontre sur les sommets environnants plusieurs autres murs semblables à celui dont nous venons de parler et que, par conséquent, ce dernier pourrait bien n'être qu'une simple délimitation de propriété.

Jérusalem.

Fr. M.-R. Savignac.

P. S. — Un Arabe de nos amis vient de découvrir, près de Beit-Nettif, un magnifique tombeau romain.



En attendant la mise en ordre de nos croquis, nous reproduisons la photographie du texte principal. On y voit qu'un *Titus Flavius Valens*, officier d'une certaine *cohorte, a fait* ce tombeau *à ses frais, pour lui et Julia Valentina sa très pieuse épouse.*

M.-R. S.

RECENSIONS

L'Évangile et l'Église, par Alfred Loisy, XXXIV-234 pp. in-16; Paris, Picard, 1902.

Ce livre est une gageure. Accepter le débat avec un grand théologien protestant sur le terrain qu'il a choisi, se montrer même plus exigeant que lui dans la critique des documents écrits et lui prouver cependant que le véritable Évangile de Jésus, son essence, se trouve dans le catholicisme et ne peut être défini en dehors de la tradition; en d'autres termes, concilier les hardiesses les plus osées de la critique avec la justification des usages catholiques, y compris les dévotions populaires, comme la requête à saint Antoine de Padoue pour trouver les objets perdus, c'est un paradoxe intéressant, conduit avec entrain, et plusieurs ont cru la partie gagnée. L'édifice du théologien berlinois, un maître en Allemagne, croulait comme un château de cartes sous les coups du prêtre catholique, et ce triomphe éclatant n'était pas acheté trop cher par quelques petits changements dans les opinions traditionnelles. Il est si beau de regarder la foi, non comme une formule abstraite, mais comme la vie religieuse de l'humanité qui grandit toujours!

En réalité, c'est le Christianisme tout entier qui est en jeu, et gravement compromis, quelque pure que soit l'intention de l'auteur.

C'est ce que plusieurs ont fait voir.

La *Revue biblique* ne peut se dérober à la même tâche, quoique ingrate. Si M. Loisy était seul en cause, on se serait abstenu de l'entreprendre. Critiquer l'œuvre d'un prêtre catholique, condamnée par son Ordinaire, n'est-ce pas s'acharner contre un homme déjà frappé? et si ce prêtre s'est soumis, il est encore plus odieux de s'attaquer à une personnalité dont le caractère n'impose pas moins de respect que la science. Mais M. Loisy, et il le déplore sans doute, a un parti qui ne s'émeut guère de la condamnation dont son livre a été l'objet. D'après ses amis, on a pu le condamner, mais on n'a pas su lui répondre. Chacun de ses adversaires reçoit sa qualification humouristique; on dirait même que M. Loisy est le seul qui n'écrit que pour obéir à sa conscience. Ses partisans ne nous reprocheront donc pas d'avoir manqué d'égard envers une infortune; libre à eux de prétendre que nous n'avons pas mieux compris que les autres un livre dont ils semblent avoir le secret.

On ne tolère même pas, dans ce camp, qu'on fasse remarquer les erreurs théologiques de M. Loisy, parce que M. Loisy n'entend point faire de la théologie, mais de l'histoire. On a pu sourire de cette malice adressée aux théologiens quand il était question des mythes babyloniens, mais les meilleures plaisanteries sont les plus courtes, et il faut n'avoir jamais lu deux lignes de M. Loisy pour ignorer l'attrait invincible qui l'attire vers les problèmes théologiques. Et c'est même une des séductions de son merveilleux talent, que l'instinct qui l'entraîne vers les choses divines. Et il faut aussi le dire à ceux qui tiennent M. Loisy pour un habile exégète, mais il est bien fâcheux qu'il n'ait pas fait une meilleure théologie! S'il avait été leur élève! Ils ne prennent pas garde que M. Loisy connaît sans doute aussi bien qu'eux la théologie

scolastique et de plus la théologie positive ; seulement, il a encore appris beaucoup d'autres choses, et il lui semble que ces autres choses, qu'il estime solides, exigent des changements considérables dans la théologie. Il le laisse entendre, tout en respectant infiniment l'édifice théologique, comme ce qu'on pouvait faire de mieux en partant de certaines prémisses et en tenant compte de certaines nécessités. M. Loisy nous permettra donc de chercher à préciser la théologie que contient son livre. Nous ne pourrons y arriver que par des déductions, et il a manifesté qu'il ne fallait pas le juger par ce qu'on déduisait de son livre, mais d'après ses propres paroles. Il est seulement fâcheux que nous n'ayons pas à notre service d'autre instrument intellectuel que le raisonnement. Les vues historiques de M. Loisy ne sont souvent et ne peuvent être que des déductions tirées des textes, et il doit être permis de procéder de la même façon à son égard.

*
* *

M. Loisy ne dit jamais ce qu'est pour lui la personne de Jésus-Christ. On doit donc présumer qu'il reconnaît sa divinité avec toute l'Église. D'autre part, il a fait nettement comprendre ce que pouvait être Jésus, d'après l'idée qu'il se faisait du royaume de Dieu, dont il était le principal vicaire, d'après ce que valait pour lui son titre de fils de Dieu, d'après la primitive Église et d'après les écrits du Nouveau Testament. Il insinue quelque part ce qu'il pourrait être encore pour nous. Il résulte malheureusement de tout cela, quelle que soit la foi personnelle de l'auteur, que la divinité de Jésus-Christ ne lui est survenue qu'après coup, comme un développement, oh ! très légitime, et sans changement substantiel du dogme ! Les gens moins rompus aux subtilités de l'exégèse en concluront qu'il n'était pas Dieu du tout.

Nous parcourrons ces points pour examiner dans l'ordre inverse les preuves alléguées. C'est assurément la partie capitale du livre. Nous n'entendons pas en examiner toutes les propositions, et surtout nous n'insisterons pas sur les chapitres de l'Église et du culte dont toute la portée dépend de ces prémisses : qu'importe la façade, si elle n'a pas de fondements ?

Le Royaume. — M. Loisy dit quelque part : « Ne dirait-on pas que toutes les hérésies sont nées de déductions poursuivies dans un sens unique, en partant d'un principe de tradition ou de science, isolé de tout le reste, érigé en vérité absolue, et auquel on a rattaché, par voie de raisonnement, des conclusions incompatibles avec l'harmonie générale de la religion et de l'enseignement traditionnels (1) ? » A part la qualification d'hérésie qu'il faut réserver à qui de droit, c'est bien la méthode suivie par l'auteur. Ce principe de tradition, isolé de tout le reste, érigé en vérité absolue, et auquel on a tout rattaché, non par des raisonnements spéculatifs, mais en maniant la critique dans un certain sens, c'est l'idée eschatologique du royaume de Dieu. Et c'est dans cette rigueur déductive, enveloppée d'un style clair et agréable, qu'il faut chercher le succès du livre. Les jeunes gens qui ont cru applaudir à la critique de l'auteur se sont-ils donné la peine de suivre ses arguments, l'Évangile à la main ? Il est bien plutôt à craindre qu'ils n'aient cédé sans le vouloir à l'influence d'une éducation a prioriste. C'est une nouvelle théologie bien déduite qui les a séduits, et ils trouveront sans doute mauvais qu'on lui oppose les chicanes d'une critique méticuleuse !

Revenons cependant au royaume de Dieu qui renferme précisément l'essence du Christianisme.

(1) P. 143.

Il est difficile de saisir la pensée de l'auteur. Lorsqu'il s'agit de prouver à M. Harnack que le royaume des cieux n'est pas tout intérieur, l'argumentation paraît être tout à fait sur le terrain d'une exégèse non seulement traditionnelle, mais presque populaire : on lit le royaume de Dieu en pensant au Paradis; c'est en vue de ce royaume bienheureux que Jésus a prêché le renoncement et l'amour. On note aussi au début du chapitre une excellente formule : « Dans l'Évangile, l'élément national a disparu, la qualité d'Israélite n'étant plus par elle-même un titre au royaume; l'élément eschatologique cesse de remplir toute la perspective, et l'élément religieux et moral apparaît au premier plan (1). » Mais il faut lire entre les lignes : l'Évangile n'est pas synonyme de la pensée de Jésus. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'après cela l'auteur accentue au delà de toute mesure le caractère eschatologique du royaume, considéré comme l'avènement prochain du Messie sur les nuées. Comme s'il prenait plaisir à souligner que l'attente de Jésus-Christ était chimérique, puisqu'elle ne s'est pas réalisée, il insinue que dans un premier stage, et jusqu'à la veille de sa mort, Jésus n'entendait même pas par là sa résurrection glorieuse, puisqu'il ne prévoyait pas d'abord qu'il lui fallût mourir avant l'avènement du royaume. « L'Évangile, comme tel, n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances. Ce serait donc chose inconcevable que Jésus, avant sa dernière heure, eût formulé des prescriptions rituelles. Il n'a pu y songer qu'à ce moment suprême, lorsque l'accomplissement immédiat du règne messianique apparut comme impossible en Israël, et qu'un autre accomplissement, mystérieux dans sa perspective, obtenu par la mort du Messie, resta la dernière chance du royaume de Dieu sur la terre (2). »

Jésus croyait donc auparavant que son avènement tout à fait prochain précéderait sa mort, et c'est pourquoi l'auteur révoque en doute les passages où Jésus faisait allusion à cette mort. « Il est vrai que, depuis la confession de Simon-Pierre, Jésus est censé avoir entretenu plusieurs fois ses disciples du sort qui l'attendait en tant que Messie; mais l'énoncé général de ces discours, où n'apparaît aucune sentence formellement retenue comme parole du Seigneur, étant calqué sur les faits accomplis et sur le thème de la prédication chrétienne primitive, une telle assertion complique la difficulté plutôt qu'elle ne l'éclaircit (3). » C'est une difficulté que l'auteur se pose, mais il en accepte la valeur : Jésus n'a jamais annoncé sa mort comme Messie, et la raison, nous l'avons marquée d'abord avec l'auteur, c'est qu'il croyait à son avènement prochain comme Messie, ce qui excluait l'idée même de sa mort. A la veille de mourir il comprit qu'il s'ouvrait devant lui une autre perspective, mais jusqu'alors il avait joint inséparablement son avènement et la fin du monde. C'est de cette fin prochaine que procède « cette suprême indifférence à l'égard des intérêts humains, qui est le fond même de l'Évangile ». Jésus « n'est pas en révolte contre César, mais il sait que la puissance de l'homme est près de finir (4) ». C'est de là que vient à l'Évangile ce caractère entier, simple, sans nuances (5), qu'on s'étonne de trouver sous la plume d'un auteur qui avait si bien montré le caractère complexe du christianisme naissant.

Il résulte très logiquement de cette première intelligence du royaume de Dieu, que Jésus n'a nullement prévu l'Église, si ce n'est peut-être à la veille de sa mort, dans

(1) P. 2.
(2) P. 181.
(3) P. 51.
(4) P. 31.
(5) P. 26.

la perspective mystérieuse où il s'abîmait, confiant en Dieu. L'auteur a dit en termes très clairs : « Le regard de Jésus n'embrassant pas directement l'idée d'une religion nouvelle, d'une Église à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser (1). »

Le royaume consistant dans l'avènement glorieux du Messie sur les nuées, avant cet avènement il n'y avait pas proprement de Messie. C'est très logique.

Le Messie, Fils de Dieu. — Quand on se demande « ce que Jésus croyait être et a déclaré qu'il était — la discussion critique des sources évangéliques peut fournir des indications suffisamment certaines » (2). Suffisamment claires aussi. Tout bien considéré, il résulte des textes que Jésus s'est cru le Messie. Il s'est cru aussi le Fils de Dieu. Mais si Jésus a envers Dieu un sentiment filial exceptionnel, il n'a pas de conscience filiale spéciale en dehors de la conscience messianique. « Jésus se dit Fils unique de Dieu dans la mesure où il s'avoue Messie (3) ». « Celui-là est le Fils par excellence, non parce qu'il a appris à connaître et qu'il a révélé la bonté du Père, mais parce qu'il est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux (4). » Qu'est le Messie d'après Jésus? C'est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux. Ce titre indique une fonction, un emploi; il n'implique nullement quelque chose de surnaturel dans l'homme Jésus avant le moment où il sera investi de cet honneur. « Le Sauveur avoue qu'il est le Christ, mais, pour expliquer son assertion, il ajoute aussitôt : « Et « vous verrez le Fils de l'Homme, assis à la droite de la puissance, c'est-à-dire de Dieu, « et venant sur les nuées du ciel ». C'est précisément cette place d'honneur et cet avènement sur les nuées qui caractérisent le Messie. Jésus déclare qu'il est le Fils de l'homme qui doit venir (5). » « En un sens, Jésus était le Messie, et en un autre sens, il ne l'était pas encore. Il l'était, en tant qu'appelé personnellement à régir la nouvelle Jérusalem. Il ne l'était pas encore, puisque la nouvelle Jérusalem n'existait pas (6). »

Tout cela est en effet fort clair. Jésus n'a rien soupçonné en sa personne de surnaturel, si ce n'est qu'il était appelé à être le Messie, c'est-à-dire à être investi par Dieu du titre d'agent principal et de vicaire de son royaume. Pour procéder en toute rigueur, il faut reconnaître que cette théorie ne constitue pas la négation de la nature divine de Jésus, puisque, absolument parlant, on peut concevoir une union personnelle qui ne soit pas connue de l'intelligence humaine de Jésus. D'autre part M. Loisy ne nie pas seulement que la science du Christ soit aussi absolue que l'ont voulu les docteurs du moyen âge — il pourrait citer sur ce point plusieurs Pères, — il n'accorde à Jésus aucune connaissance de sa filiation divine. C'est une position que les théologiens pourront apprécier. Mais nous ne sommes pas au bout.

La foi de l'Église primitive. — Si Jésus n'a pas soupçonné sa filiation divine, autrement que comme un équivalent traditionnel et honorifique de sa vocation messianique, comment l'Église primitive l'aurait-elle imaginée? Aussi enseignait-elle seulement ce qui résultait de la pensée de Jésus. « On comprend de même que l'Église apostolique ait enseigné que Jésus était devenu Christ et Seigneur par la résurrection, c'est-à-dire par son entrée dans la gloire céleste, et qu'elle ait en même temps attendu sa *venue*, c'est-à-dire son avènement comme Christ, et non son *retour*, son ministère

(1) P. 182. *Directement* est une précaution théologique insuffisante.
(2) P. 49.
(3) P. 57.
(4) P. 57.
(5) P. 54.
(6) P. 53.

terrestre n'étant pas encore envisagé comme un avènement messianique (1). » Nous reviendrons sur ce texte. Nous constatons seulement ici qu'il exclut toute croyance de la communauté primitive à la divinité de Jésus. Il est devenu Messie et par conséquent Fils de Dieu par sa résurrection, ce qui n'est pas même la foi implicite à la divinité de Jésus. Comment cette foi a-t-elle pu naître dans cette Église primitive que tous les écrits du Nouveau Testament ne représenteraient déjà plus sous sa forme génuine ? Par le culte et la prière. Cela nous est dit dans une page qui pourrait offrir un fort bon sens, si son interprétation n'était pas conditionnée par ce qui précède : « La piété chrétienne allait toujours plaçant le Sauveur au plus haut degré de la gloire, cherchant Dieu en lui et le trouvant, l'adorant au ciel et s'efforçant d'imiter ses exemples sur la terre, puisant sa force dans ce double caractère de son objet, le divin et l'humain (2). » Cela, c'est le point d'arrivée. Le point de départ, c'est le Messie, investi après la résurrection du gouvernement du royaume. « Il était donc tout naturel que l'on priât Dieu par Jésus, avec Jésus, en Jésus, et l'on ne devait pas tarder à prier Jésus lui-même, si tant est qu'on ne l'ait pas fait aussi dès le commencement, puisqu'il était toujours avec les siens, prêt à les entendre, et qu'il avait le pouvoir de les exaucer. On ne conçoit même pas comment le Christianisme aurait pu ne pas être le culte du Christ, et il n'est aucunement téméraire de penser que ce culte a précédé, en quelque sorte, qu'il a soutenu et inspiré le travail de la pensée chrétienne sur la personne du Rédempteur (3). »

Les écrits du N. T. — Jusqu'ici, c'est la Résurrection qui sert de point de départ à la dignité messianique. On devait nécessairement remonter plus haut, se demander si Jésus n'avait pas déjà au cours de sa vie mortelle quelque qualité surnaturelle, autre que celle de Messie désigné et à venir. On répondit affirmativement, et c'est ce témoignage de la conscience chrétienne que reproduit le Nouveau Testament, de saint Paul à saint Jean, en passant par saint Marc et les autres synoptiques.

De la Résurrection, saint Paul remonte à la mort. « Paul découvre à la mort un sens et une efficacité qui peuvent compter indépendamment de la résurrection, tout en lui étant coordonnés (4) ». Cela était nouveau, on prend soin de nous le dire en deux endroits : « Mais si Jésus a été proclamé Christ et Seigneur par les premiers disciples, ce n'est point à cause de sa mort (5), c'est à cause de la résurrection qui l'a introduit dans la gloire de sa vocation messianique (6) » ; et encore : « Autant qu'on en peut juger d'après des témoignages qui ont subi plus ou moins l'influence de la théologie paulinienne, ce fut la résurrection seule qui fit le Christ et l'établit sur son trône de gloire (7). » La résurrection qui fit le Christ est à souligner. Dans Paul, il y eut quelque chose de plus, l'efficacité de la mort. Cette efficacité supposait dans le Christ vivant quelque chose de plus qu'un homme. M. Loisy n'insiste pas sur les modalités de cette transformation ; aussi bien avertit-il dans son Introduction que son intention n'a pas été d'être complet en ce qui concerne la divinité du Christ. Il constate cependant que « la théorie paulinienne du salut fut indispensable à son heure pour que le christianisme ne restât pas une secte juive, qui aurait été sans avenir (8). »

(1) P. 55.
(2) P. 207.
(3) P. 206 s.
(4) P. 73.
(5) Ce point est bien évident, mais n'y a-t-il pas autre chose entre les deux branches du dilemme ?
(6) P. 73.
(7) P. 69.
(8) P. 136.

Tout ce qui fait allusion à une rédemption dans saint Marc est donc attribué à l'influence de la théologie de Paul.

Saint Jean, ou plutôt l'Évangile qui porte son nom, fit un pas plus important encore par la doctrine du Logos. Ce point non plus n'est pas très clair. S'il ne s'agissait que du Logos, on pourrait dire dans un très bon sens : « C'est ainsi que.... le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Sauveur prédestiné, devint le Verbe fait chair (1). » Un théologien a insisté beaucoup sur ce *devenir*, comme sentant l'hérésie. Lisant la phrase dans un Père, il n'eût point été embarrassé et eût distingué, devint *quoad nos*. On ne peut nier en effet que la doctrine du Logos ne marque une étape dans le développement de la doctrine chrétienne. Ce terme était, semble-t-il, inconnu aux auteurs du Nouveau Testament avant le prologue de saint Jean. Mais la question est de savoir si ce qui est nouveau c'est seulement l'expression de Logos, comme une explication de la personne divine de Jésus ou cette divinité elle-même. On a pu passer très correctement de la foi au Fils de Dieu au concept du Logos, tandis que pour M. Loisy, ou plutôt pour la communauté primitive, le Christ n'est Christ que depuis la résurrection, il n'est Fils de Dieu qu'en tant que Messie, il n'est Sauveur prédestiné que grâce à saint Paul. D'où lui vient donc d'être le Verbe? Cela nous est dit assez clairement : « De même, la divinité du Christ, l'incarnation du Verbe fut la seule manière convenable de traduire à l'intelligence grecque l'idée du Messie (2). » Néanmoins, et pour les théologiens, on note sans rire que si les dogmes sont divins d'origine, ils sont humains de structure, et que ce développement du dogme ne suppose aucun changement substantiel. Les théologiens écouteront-ils cette chanson? Le simple bon sens conclura avec l'auteur que ce développement est : « une manifestation vitale, un grand effort de foi et d'intelligence, qui permit à l'Église d'associer ensemble sa propre tradition et la science du temps (3) » ; cette transformation est sans doute divine, comme tout ce qui se passe en ce monde, mais combien substantielle!

« Le premier changement, le plus décisif, le plus important, le plus rapide aussi peut-être, qu'il ait subi (le Christianisme), est celui qui fit d'un mouvement juif, fondé sur l'idée du règne messianique, une religion acceptable pour le monde gréco-romain et pour l'humanité (4). » Après cela on s'édifiera de voir l'auteur faire remonter tout le dogme chrétien au Nouveau Testament. Entre Jésus et le Nouveau Testament il y a un hiatus infranchissable. Jésus a inauguré un mouvement juif; un merveilleux instinct de foi en a fait une religion universelle. Où est le divin? en Jésus qui a prêché, comme prochaine, la réalisation de l'idéal juif, ce que les faits ont montré être une chimère? dans ceux qui ont senti, non point par calcul et par rouerie, on nous le dit bien haut, mais par instinct, que le seul moyen de sortir de cette position fausse était d'accommoder le Christ juif aux idées des Gentils en le sacrant Sauveur, Fils de Dieu au sens propre, Verbe incarné? Et comment cette semence a-t elle donné de tels fruits, simplement pour être transplantée!

Le Christ pour l'Église de demain. — Si telle a été la merveilleuse énergie créatrice de l'Église primitive, il ne faut point désespérer de l'Église actuelle, quand elle aura compris que de pareils changements ne sont point substantiels et ne nuisent pas à l'origine divine du dogme. Quant aux dogmes : « l'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique; que les dogmes soient divins par l'origine et la substance, ils sont humains de structure et de

(1) P. 139.
(2) P. 140.
(3) P. 137.
(4) P. 154.

composition. Il est inconcevable que leur avenir ne réponde pas à leur passé (1) ». M. Loisy, qui tient beaucoup à ne pas rompre avec la tradition et à maintenir sa chaîne ininterrompue, sans changements substantiels, ne voudrait pas sans doute renoncer à la divinité de Jésus-Christ. Il insinue vaguement comment on peut la conserver sans mécontenter personne. « Ainsi Jésus révéla aux hommes le secret de Dieu et de la religion, parce que Dieu était en lui se révélant aux hommes; ainsi les hommes sentirent qu'ils possédaient en Jésus Dieu révélé (2). » Voilà des phrases qu'on dirait coulées dans le moule johannique. Voici sans doute comment les modernes les doivent interpréter : « Le culte de Jésus et celui des saints n'en procèdent pas moins l'un et l'autre de ce qu'on pourrait appeler, en toute vérité, la révélation primitive, celle qui n'a jamais été spécifiée dans un enseignement formel et que l'homme porte écrite en caractères indistincts au fond de sa conscience religieuse. L'article qui constitue à lui seul cette révélation inexpliquée, et que Jésus a manifesté dans sa personne et dans sa vie autant que dans son enseignement, mais qu'il a manifesté le premier d'une façon claire et intelligible, parce qu'il le portait réalisé en lui-même, c'est que Dieu se révèle à l'homme dans l'homme, et que l'humanité entre avec Dieu dans une société divine. L'homme avait toujours cru cela et ne l'avait que vaguement compris. Jésus le lui fait entendre, et l'on peut dire que, dès ce moment, l'orientation de la prière a été changée, le nuage mythologique a été dissipé, en même temps que la barrière du légalisme et de la révélation verbale était renversée. Ce qu'il y a de plus divin dans le monde n'est pas le fracas du tonnerre, ni la lumière du soleil, ni l'épanouissement de la vie sur la terre; c'est la beauté des âmes, la pureté du cœur, la perfection de l'amour dans le sacrifice, parce que tout cela est le don souverain de Dieu à l'homme, la plus grande œuvre et la manifestation suprême de Dieu dans l'univers (3) ». Le don de Dieu! décidément c'est du saint Jean travesti. Mais ne nous sommes-nous point rapprochés des conclusions de M. Harnack? Il n'y manque que le Père céleste; il n'y serait pas déplacé à côté de « la beauté des âmes » qui remplace assez bien « le prix infini de l'âme ».

*
* *

On n'a pas manqué de dire que le livre de M. Loisy était un triste signe du temps. Mais un savant, si haute que soit sa personnalité, ne constitue pas un temps à lui tout seul. Le triste signe du temps, c'est l'accueil que son livre a reçu et le désarroi qu'il a révélé. Mgr Batiffol, qui avait depuis longtemps suivi, avec une rare perspicacité, le mouvement qui s'opérait, a dès les premiers jours mis la question au vrai point (4).

D'autres ont cru l'occasion bonne d'envelopper dans leur réprobation tous les critiques sous le vocable de criticistes. C'est ainsi que M. Gayraud, très bon théologien scolastique, après avoir signalé justement quelques-unes des conséquences du livre, s'est borné à condamner en bloc la méthode des criticistes. « On me reprochera peut-être encore de faire un exposé de l'erreur sans la réfuter. Mon excuse est toute prête : c'est que l'affirmation de l'erreur n'étant appuyée d'aucune preuve, la tactique la plus sage est, à mon avis, de se borner à dévoiler l'erreur au grand jour... Avant de répondre aux arguments secrets, attendons qu'ils se produisent. Un critique, dit-on, se guide d'après son flair et ne raisonne guère... (5) ».

(1) P. 159.
(2) P. 224.
(3) P. 223 s.
(4) *Bulletin de Toulouse*.
(5) *Univers* du 16 février.

Le flair des chiens n'est point une illusion, il leur permet de suivre la piste, là où les autres ne sentent rien. Le flair des critiques n'est point une impression instinctive, mais la lumière surajoutée au bon sens par de longues études spéciales, en des matières de faits où le bon sens et la philosophie sont également impuissants. Un critique qui se permettrait d'arguer de son flair sans fournir les raisons qui le déterminent serait, dès le lendemain, voué au ridicule par ses confrères. Les ouvrages de M. Loisy ne sont qu'un tissu de raisonnements. Faut-il, pour qu'on les voie, les numéroter, ou faut-il bannir le raisonnement *a posteriori* des études positives, pour lui substituer des raisons de convenance *a priori?* Cette injustice et ce dédain pour les procédés critiques sont peut-être une des causes de l'enthousiasme que le livre a excité chez les jeunes gens. Il faut bien le reconnaître : après tant d'années de renaissance, la scolastique est moins en crédit que jamais auprès des jeunes générations, — et, phénomène bien remarquable, — surtout où elle semblait plus absolument triompher seule. C'est que ce discrédit tient moins à elle-même qu'à la manière dont elle est pratiquée. Trop souvent les théologiens ont considéré l'exégèse et l'histoire comme des rivales importunes, sans s'apercevoir qu'en les éliminant ils détruisaient leurs propres bases. Les jeunes gens estiment avec raison qu'avant d'élucider l'accord de Suarez avec saint Thomas sur la question de savoir *utrum in Christo sit unum esse*, il conviendrait de leur enseigner comment on établit la divinité du Christ d'après les sources de la révélation chrétienne.

Il ne suffit pas de rendre la critique responsable de tout le mal, et M. Gayraud avait été mieux inspiré en déclarant que seule la critique peut combattre la critique. Si les arguments de M. Loisy ne concluent pas, — car il ne cesse d'argumenter, — on doit pouvoir le prouver. Dans cette recension nous ne pouvons nous proposer de le suivre pied à pied, il suffira de montrer que chacune des positions principales que nous avons d'abord distinguées est mal appuyée ou se heurte à des textes dont on rejette l'autorité sans raison.

Nous ne refusons pas de nous placer sur le terrain de l'auteur. Lui-même, argumentant contre M. Harnack, ne pouvait se servir de l'évangile de saint Jean sans de très longs préambules, et ce n'est pas lui répondre que de citer saint Jean à pleines mains, sans se préoccuper autrement du développement dogmatique du quatrième évangile. Car il y a dans le Nouveau Testament lui-même un développement dogmatique, et il est même dans la nature des choses que ce développement ait commencé avant l'époque dont datent les évangiles. « Pour moi, dit M. Gayraud, j'estime beaucoup plus raisonnable de reconnaître aux écrits apostoliques la valeur de témoignages réels où la personnalité des écrivains s'efface presque entièrement pour laisser toute la place à celui dont ils rapportent fidèlement les discours et dont ils narrent scrupuleusement les actes (1). » Ce n'est point une question de goût, ni de raison, mais de fait. Des différences existent dans les discours et dans les histoires, et ces différences doivent avoir leur raison d'être, soit dans les conditions de la transmission orale, soit dans l'activité littéraire des écrivains. Elles ont été colligées avec soin, analysées avec finesse, et il faut bien avouer que souvent on ne peut discerner ni le motif des divergences, ni surtout la parole précise, la circonstance concrète qui est au point de départ. C'est une question de mesure, entre une défiance exagérée et une confiance naïve. M. Harnack a eu le mérite de reconnaître cette difficulté. En lisant M. Loisy, on a beaucoup plus l'impression que la critique a prononcé, que la science a parlé, ce qui est un inconvénient grave. Et si vraiment il a suffi à M. Loisy de souffler sur le château de

(1) *Loc. laud.*

M. Harnack pour qu'il s'écroule, nous voilà bien mal édifiés sur la solidité des *constructions positives* des critiques, les titres scientifiques du savant berlinois n'étant pas moindres que ceux du savant français.

Les arguments de détail étant si ténus, les conclusions de la critique si incertaines, il est légitime de prendre des repères généraux pour marquer la route. Ne peut-on adopter comme tel l'attachement fidèle de la communauté primitive à l'enseignement de Jésus? que ses paroles aient été transmises avec des variantes, qu'elles aient même été expliquées par la tradition, et que quelques rudiments d'interprétation aient pénétré dans le style, même chez les Synoptiques, il est difficile de le nier, mais qu'on ait composé de toutes pièces une allégorie ou un enseignement dogmatique pour le mettre dans la bouche du Christ, dès le temps des Synoptiques, voilà ce qu'on ne peut concéder d'après des combinaisons plus ou moins subjectives.

Surtout il ne faut point reléguer toutes les questions à l'époque très courte dont nous ne possédons pas d'écrits pour les trancher plus aisément par la conjecture. Le temps n'est plus où on ne voyait ni dans saint Paul, ni dans les Synoptiques, aucune preuve formelle de la divinité de Jésus-Christ. D'après MM. Wrede et Bousset (1), l'évangile de Marc n'est pas si loin de l'Évangile de Jean qu'on se l'imagine. Pour Marc, et on sait que c'est, d'après les critiques, le plus ancien des évangiles que nous possédions, Jésus n'est plus le Messie au sens juif, mais le miraculeux Fils de Dieu, doué d'une essence surnaturelle. A cette concession le diable ne perd rien, car on conclut que « Marc n'a plus aucune vue réelle de la vie de Jésus (2) ».

Au moins cela est net, mais alors il faut reconnaître avec ces Messieurs ce qu'il y a de chimérique dans la tentative de retrouver cette vie réelle d'après l'ouvrage qui l'a défigurée. Voici Marc devenu presque aussi suspect que saint Jean, et on demandera bientôt aux catholiques de ne plus le citer pour prouver la divinité de Jésus!

Quand donc se sera formée l'image du miraculeux Fils de Dieu? Non pas entre saint Paul et saint Marc, car elle est dans saint Paul. Serait-ce saint Paul lui-même qui l'a forgée? Il n'en a pas eu le soupçon. On pensait jusqu'à présent que c'était lui qui avait adopté les idées de la communauté chrétienne, qui avait abandonné son idéal pharisaïque du Christ pour adopter celui qui s'était imposé à lui dans une vision et qu'il avait trouvé conforme à celui des autres disciples. Il est impossible de révoquer en doute ce point. Nous sommes donc reportés plus haut encore. Mais dès les premiers jours les chrétientés se sont multipliées. La persécution a semé le christianisme un peu partout. Où s'est-on formé du Christ une idée si différente de celle que lui-même aurait donnée de lui-même? En quel lieu le monothéisme juif a-t-il fléchi? Comment les autres chrétientés auraient-elles admis cette transformation qu'il faudrait dire substantielle de l'Évangile? Pourquoi la protestation des Ébionites s'est-elle produite tardivement et est-elle demeurée isolée?

Partout nous rencontrons la foi de l'Église. Elle ne peut pas s'être trompée sur l'ensemble de l'enseignement de Jésus. Elle ne peut pas avoir été infidèle à son esprit, en l'adorant comme Dieu, et elle n'avait pas le droit de le faire s'il n'a, comme elle l'affirme par les Évangiles qu'elle a reçus, forcé sa croyance par ses miracles et ses affirmations.

C'est sur cette foi de l'Église primitive que les fidèles peuvent se reposer en paix, pendant que les critiques agitent leurs problèmes. S'ils prétendent que cette foi s'est transformée, demandons-leur du moins des preuves décisives. Et nous serions bien

(1) *Theologische Rundschau*, août 1902.
(2) *Loc. laud.*, p. 314.

étonné qu'ils puissent nous les fournir, puisque leurs conclusions seront tirées d'écrits composés pour enseigner le contraire, et ne peuvent, par là même, avoir d'autre valeur que celle de conjectures. En ébranlant l'autorité des évangiles, les critiques s'interdisent à eux-mêmes de construire rien de solide sur ce terrain mouvant. Pour nous l'Église garantit l'autorité de l'Évangile.

Voyons cependant les conjectures de M. Loisy sur cette transformation à partir des écrits du Nouveau Testament.

Les écrits du N. T. — Une transformation importante est attribuée à saint Paul. Nous remarquons ici, et ce ne sera pas la dernière fois, la tendance de M. Loisy à grossir la certitude et la portée de ses premières insinuations. Nous lisons p. 69 : « La parole de Paul aux Corinthiens (1) : « Je vous ai transmis ce que j'ai reçu moi-même, à savoir « que le Christ est mort pour nos péchés... et qu'il est ressuscité le troisième jour », ne garantit aucunement que l'idée de la mort expiatrice ait existé, dès l'origine, avec la netteté que lui donne l'enseignement paulinien, et qu'elle ait contribué, au même degré que celle de la résurrection, à fonder la christologie. » La phrase a été attaquée; elle est très défendable. Le mot de *netteté* sauve tout. Après saint Paul, c'est plus net, soit. Mais le texte de saint Paul garantit du moins absolument que Paul a emprunté cette idée à la tradition pour la rendre plus nette. Harnack s'arrête loyalement devant ce texte. C'est le roc sur lequel on bâtit l'histoire vraie. Or à la p. 73, la restriction a complètement disparu : « Paul découvre à la mort un sens et une efficacité qui peuvent compter indépendamment de la résurrection, tout en lui étant coordonnés. » Paul *découvre*. Mais Paul nous dit qu'il a appris, et c'est lui qu'il en faut croire. Lors donc que nous trouvons dans Marc (2) que le Christ est venu « donner sa vie en rançon pour beaucoup »; au lieu de dire que ce texte « a toute chance d'avoir été influencé par la théologie de Paul (3) », il faudrait dire que ce texte, placé par l'évangéliste dans la bouche de Jésus, représente précisément cette tradition que saint Paul a reçue. De même à propos de l'Eucharistie. Si saint Marc dit : « ceci est mon sang de l'alliance répandu pour plusieurs » (XIV, 24), ce ne sont point tout à fait les paroles qu'on lisait dans saint Paul (I Cor., XI, 25). Elles sont équivalemment dans saint Luc et dans saint Matthieu. On prétend que dans saint Luc elles auraient été ajoutées après coup d'après l'enseignement de Paul. Le mot d'enseignement suggère aussitôt une doctrine théologique. Pourtant, au pis aller, quand les trois évangélistes auraient fait un emprunt au texte de Paul, Paul récite là encore une tradition qu'il a reçue (4). Si la tradition n'a pas retenu du moins le sens général des plus solennelles paroles d'adieu prononcées par Jésus, il faudrait en effet renoncer à toute certitude. Et pourtant M. Loisy conclut que pour la première génération « la mort n'était que la condition providentielle de la résurrection (5) ».

La foi de l'Église primitive. — C'est que, pour la première génération : « ce fut la résurrection seule qui fit le Christ (6) ». Texte de M. Loisy : « On comprend de même que l'Église apostolique ait enseigné que Jésus était devenu Christ et Seigneur par la résurrection, c'est-à-dire par son entrée dans la gloire céleste, et qu'elle ait en même temps attendu sa *venue*, c'est-à-dire son avènement comme Christ, et non son

(1) I Cor., XV, 3-4.
(2) X, 45.
(3) P. 72.
(4) I Cor., XI, 23 ss.
(5) P. 70.
(6) P. 69.

retour, son ministère terrestre n'étant pas encore envisagé comme un avènement messianique (1). »

Texte de M. Bousset : « Il (Wrede) trouve une conception analogue dans la conception qu'on trouve certainement au sein de la communauté primitive, en particulier chez l'auteur des Actes, mais aussi comme on peut le démontrer dans Paul, que Jésus n'est devenu que par la résurrection et la sublimation Messie et Fils de Dieu (Actes, II, 36; Rom., I, 4; Phil., II, 6 ss.). Cette manière de voir est certainement d'après Wrede la plus ancienne manière de voir de la communauté de Jésus qui par exemple se manifeste encore en cela, qu'on ne parle pas d'un retour, mais d'un venir (παρουσία) de Jésus en gloire messianique (2). »

Ces deux passages se ressemblent beaucoup plus que le logion *Confiteor tibi, Pater* et le chapitre LI de l'Ecclésiastique. Il se peut que ce ne soit qu'une réminiscence, ce qui dispense M. Loisy d'un renvoi, mais combien, chez le savant français, l'affirmation est plus tranchante et moins justiliée! Le savant allemand cite les textes; il conclut à une manière de voir de la communauté primitive; chacun peut se faire une opinion. M. Loisy ne cite pas un texte, mais il prononce carrément que l'Église apostolique, c'est-à-dire la suprême autorité pour nous, enseigne, c'est-à-dire comme un point certain, que Jésus est devenu Christ par la résurrection. Et c'est ainsi qu'est imposée à la crédulité du lecteur cette assertion, si grave, parce qu'elle contient implicitement cette autre proposition, que l'Eglise apostolique ne considérait Jésus vivant ni comme Christ, ni par conséquent comme Fils de Dieu, d'après les raisonnements antérieurs de l'auteur.

Pour être juste, il faut reconnaître dans les deux auteurs une contradiction assez flagrante. Par la résurrection du moins Jésus était Christ, et la communauté attendait sa venue, c'est-à-dire son avènement comme Christ! M. Loisy nous a rendu le service de mettre la difficulté en meilleure lumière, grâce à la clarté du français.

Ailleurs (3) M. Loisy cite un texte. C'est Act., II, 23-24. Il le cite avec un *cf.*, qui montre qu'il ne le tient pas pour décisif. En effet, il suffit de le lire. Le meilleur argument est celui de Bousset, tiré de Act., II, 36 (4) : « Que toute la maison d'Israël sache donc avec certitude que Dieu a fait et Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. »

Il faut tenir compte de ce texte et constater que pour la première génération la résurrection du Christ fut vraiment son entrée dans la gloire messianique. Mais fut-il investi alors seulement d'une mission dont il eût été dépourvu auparavant? Dans le même discours, saint Pierre remarque que Jésus était autorisé par Dieu pour une mission spéciale comprenant les miracles que Dieu avait opérés par lui et qu'il n'était pas possible que la mort le dominât (5). Au v. 31 il parle de « la résurrection du Christ ». Son intention n'est donc point d'enseigner formellement que le messianisme est postérieur à la résurrection. Le même saint Pierre, dans les mêmes Actes, voit les choses dans un ordre tout différent : « Jésus de Nazareth que Dieu à *oint* d'Esprit saint et de force, qui a passé en faisant le bien et en guérissant... parce que Dieu était avec lui... (6). » Quant aux deux autres textes, il suffit de noter qu'ils sont de saint Paul. Personne n'a plus insisté sur les conséquences du fait de la résurrection, mais c'est une

(1) P. 55.
(2) *Theologische Rundschau*, août 1902, p. 315.
(3) P. 73.
(4) Auquel Loisy renvoie aussi, en bloquant Act., II, 22. 36. p. 206.
(5) Actes, II, 22-24.
(6) Actes, X, 38 ss.

déclaration, une manifestation, qui met en pleine lumière le divin que le Christ possédait déjà, même avant sa naissance.

D'ailleurs, comment l'Église apostolique aurait-elle enseigné que Jésus était devenu Christ par la résurrection, quand Jésus avait confessé devant le grand prêtre qu'il était le Christ, quand Pierre lui avait solennellement reconnu cette qualité? M. Loisy a prévu ces arguments, et s'est efforcé de les résoudre. Il faut bien convenir que ce n'est pas de l'histoire, mais de la plus subtile casuistique, infligeant aux textes le traitement qu'ils ont trop souvent reçu de l'exégèse ultra-conservatrice. « Jean ne dit pas : « Es-tu le Christ? » parce que le royaume des cieux n'est pas réalisé et que Jésus n'est pas dans le rôle du Messie. Il demande plutôt si Jésus ne va pas être le Christ; et Jésus lui répond de façon à lui faire entendre que celui qui prépare effectivement la venue du royaume est celui qui doit venir avec le royaume (1). « En réalité, Jean apprenant de sa prison les *œuvres* de Jésus, ne sait pas si elles sont préliminaires à l'avènement du Messie ou le rôle du Messie... Jésus répond par les signes annoncés dans Isaïe (XXXV, 5, 6; LXI, 1), comme ceux du grand avènement attendu, lorsque Dieu viendra lui-même pour sauver. La grande œuvre est commencée, le Messie est en acte.

« Quand Pierre dit : « Tu es le Christ », il ne signifie pas que le Sauveur soit déjà dans l'exercice de la fonction messianique, mais qu'il est la personne désignée pour cette fonction (2). » C'est bien fin pour saint Pierre, et absolument contraire au texte : les œuvres de Jésus sont telles, que chacun lui attribue une personnalité extraordinaire, Jérémie, Élie ou un prophète. Pierre, éclairé d'en haut sur le vrai caractère de Jésus, déclare qu'il est le Messie, par où il n'entend même pas une fonction, mais la vraie personnalité de Jésus, comme saint Matthieu l'a marqué si fortement (3).

Enfin devant le grand prêtre, quand Jésus dit si nettement qu'il est le Christ, il aurait expliqué, c'est-à-dire atténué cette déclaration en spécifiant qu'il était le Messie futur. « Jésus déclare qu'il est le Fils de l'homme qui doit venir (4). » Il n'était donc coupable qu'en expectative. Mieux vaudrait dire avec Bousset (5) que cette déclaration renfermait plus qu'un simple aveu de prétentions au messianisme juif. Jésus se reconnaît Fils de Dieu au sens surnaturel, et c'est pour cela qu'il est condamné comme blasphémateur. Car de se dire le Messie au sens juif, et pour l'avenir, ce n'était point un blasphème.

Et on ne peut se dispenser ici d'une remarque purement critique, qu'il ne faut prendre que *ad hominem*. Si les évangélistes ont si fortement retouché les discours et les faits dans le sens de leurs préoccupations dogmatiques, n'est-il pas des plus scabreux de prendre leurs expressions dans un sens primitif conjectural? Pour Marc, le Christ est certainement le fils surnaturel de Dieu. Comment donc aurait-il présenté les faits d'après une supposition contraire? Les critiques allemands sont seuls logiques. La prémisse concédée, il faut aller jusqu'au bout.

Sentiment de Jésus sur lui-même. — Le point capital est naturellement « ce que Jésus croyait être et a déclaré qu'il était ». M. Loisy, avec un remarquable esprit de système, élimine tous les textes où Jésus se dirait plus ou moins ouvertement Fils de Dieu au sens surnaturel; Jésus s'est cru le Messie à venir, c'est-à-dire l'agent prédestiné du royaume de Dieu qui allait venir, sans aucune vue claire de l'Église

(1) P. 54.
(2) P. 54.
(3) Mat., XVI, 13-16.
(4) P. 54.
(5) *Theol. Rundschau*, *l. c.*, p. 311.

qui est venue. Ce sont deux questions distinctes : le fils de Dieu, le royaume de Dieu.

Revenons à la situation documentaire. Prenons pour point de départ l'évangile de saint Marc, puisqu'on reconnaît qu'il est le premier en date; ce que nous dirons de lui vaudra à plus forte raison pour saint Matthieu et pour saint Luc, qui ont de plus la conception surnaturelle. On peut dire assez justement avec Wrede et Bousset que Marc est tout entier dans ce double point de vue qui paraît contradictoire : Jésus manifeste constamment sa gloire messianique, et par là il faut entendre sa qualité surnaturelle de fils de l'homme — Fils de Dieu, car Marc prononce à peine le nom de Messie, et cependant cette qualité demeure un mystère : les disciples ne comprennent pas. Dès le début, Jésus enseigne comme ayant la puissance d'enseigner et non comme les scribes (I, 22). Ce sont les démons, à cause de leur accointance avec le monde surnaturel, qui le reconnaissent comme le saint de Dieu (I, 27), le Fils de Dieu (III, 11). Il remet les péchés, sans contester que ce droit n'appartient qu'à Dieu, et fait un miracle pour prouver qu'il le possède (II, 10); il exerce un souverain pouvoir sur les éléments (IV 35 ss.). Inutile de rappeler ses nombreux miracles. Marc insiste sur l'étonnement général. On se demandait qui il était (VI, 1 ss.). Jésus s'étonne de l'incrédulité de ses disciples (VI, 6), ils auraient donc dû le reconnaître, tandis qu'il félicite ceux qui lui attribuent le pouvoir de guérir. Les disciples ne savent pas apprécier la multiplication des pains (VI, 52), la marche sur les eaux ne fait que les plonger dans la stupeur. Jésus gémit encore de l'inutilité de ses miracles pour ouvrir les yeux de ses disciples (VIII, 17 ss.); il prévoit que le fils sera rejeté comme les serviteurs (Parabole des Vignerons). Vient enfin la confession solennelle qui produit sur le sanhédrin un effet si foudroyant, et la confession du centurion qui reconnaît le Fils de Dieu (XV, 39). La lecture la plus superficielle de Marc laisse cette impression, que Jésus s'est imposé à la foi de ses disciples par ses miracles, malgré une longue résistance de leur part. Sans déclarations bruyantes et intempestives, refusant même le concours que lui offraient les démons pour révéler sa vraie personnalité, il a montré clairement qu'il était le Fils de Dieu. Ce point est tellement assuré que la critique la plus indépendante rejoint ici les conclusions traditionnelles. Elle ajoute, il est vrai, que « Marc n'a plus aucune vue réelle de la vie de Jésus (1) », et cela parce que les miracles, en particulier la guérison des possédés, ne peuvent être historiques.

Sans aller jusqu'à cette affirmation, M. Loisy s'efforce d'atténuer et même d'exténuer la vigueur du tableau tracé par Marc. Tout ce qui, dans la bouche de Jésus, paraît être un écho de sa conscience filiale est soigneusement éliminé de la tradition primitive. Par exemple la parabole des Vignerons (Marc, XII, 1-12). Nous recourons ici à l'ouvrage de l'auteur sur les paraboles qui est censé donner l'appui scientifique des théories tranchantes exposées dans l'*Évangile et l'Église* (2).

D'abord ce n'est point une parabole, mais une allégorie, et à ce titre seul elle est exclue de l'enseignement de Jésus, car il n'a prononcé que des paraboles. — Il est sans doute très opportun de distinguer avec Jülicher la parabole et l'allégorie, mais peut-on affirmer que Jésus n'a jamais usé de l'allégorie, dans un temps où elle pénétrait partout? — « Comme beaucoup d'allégories, celle-ci n'a qu'une valeur de conception théorique et théologique. » — Ce qui suffit à l'exclure en vertu de ce principe que Jésus ne devait enseigner aucune doctrine sur sa personne. — « Il n'y avait pas lieu, avant l'événement, de montrer dans la mort de Jésus le dernier terme de la patience divine. » — Il n'y avait pas lieu! — « Jésus n'aurait pas eu l'intention de ga-

(1) *Theol. Rundschau, l. laud.*, p. 314.
(2) *Études evangéliques*, p. 52 ss.

gner ceux à qui il s'adressait, il les aurait déclarés perdus et réprouves, non pour les amener à résipiscence, mais pour manifester la connaissance qu'il avait des décrets divins, pour fournir un argument dans l'avenir à ses apologistes. Une telle attitude, même et surtout quand il s'agit du Christ, n'est pas d'un personnage vivant et agissant. » — Lisez plutôt : n'est pas d'un pur homme, sans aucune lumière spéciale, même prophétique. Pourquoi la menace ne serait-elle pas quelquefois le meilleur moyen de ramener les âmes? Et pourquoi Jésus n'aurait-il pas tenté de prémunir ses disciples contre le découragement que devait leur causer l'endurcissement des Juifs? — « Il est fort étrange que le discours excite les auditeurs à commettre le crime dont on vient de leur signaler les conséquences. » — Que de monitions n'ont pas d'autre résultat! — « Si Jésus s'est proclamé Fils de Dieu devant tant de témoins qui ont su ce qu'il disait, on ne voit plus pourquoi sa cause sera si difficile à instruire devant le grand prêtre ». — Mais puisque ce n'était qu'une allégorie?

On peut lire tout le passage dans M. Loisy : quand on accumule de pareilles raisons, c'est qu'il n'y en a pas de bonnes. Vraiment ce ne sont point des preuves suffisantes pour rejeter une parabole — ou une allégorie — qui se trouve dans les trois Synoptiques. La critique constate que ce passage se présente dans les meilleures conditions littéraires; les traits essentiels sont les mêmes partout; les petites divergences prouvent bien que Matthieu (XXI, 33-46) et Luc (XX, 9-19) ne se sont pas contentés de suivre Marc.

Et c'est ce traitement qu'il faudra infliger à Marc pour en extraire un portrait absolument contraire à celui qu'il a tracé : Jésus ne faisant rien pour se faire croire Fils de Dieu. Il est permis d'appliquer à cette exégèse ce que Renan disait des solutions harmonisantes de l'exégèse ultra-conservatrice : on peut avoir raison une fois, deux fois, trois fois, on ne peut pas avoir raison toujours.

Dans *l'Évangile et l'Église*, M. Loisy s'applique surtout à exclure de la tradition le célèbre passage *Confiteor tibi, Pater*... M. Harnack l'avait respecté, parce qu'il se trouve dans Matthieu (1) et dans Luc (2). Cet accord est très significatif, car Luc et Matthieu ne dépendent pas l'un de l'autre dans leur forme actuelle. Ce que Luc n'a pas emprunté à Marc, il le doit à la tradition ou aux premiers documents écrits; le passage étant dans Matthieu, il est vraisemblable qu'il faisait partie du document fondamental de Matthieu qu'on nomme à tort ou à raison, et selon nous plutôt à tort, les *logia*. Rien de plus respectable dans la tradition évangélique. Et ici Luc et Matthieu sont très spécialement d'accord sur les termes, comme si on avait compris qu'un texte si important devait être reproduit tel quel; il est en tout cas impossible de distinguer une forme primaire et une forme secondaire.

M. Loisy le met d'abord en suspicion sous une forme modérée : « il est difficile d'y voir l'expression littéralement exacte d'une déclaration faite par le Christ devant ses disciples (3) ». *Littéralement* sauve tout. Finalement, « il est assez probable que, nonobstant sa présence dans les deux Évangiles, le morceau où se trouve le texte allégué par M. Harnack est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps (4) ». *Dans sa forme actuelle* est une bonne précaution. Et en effet, les arguments allégués contre le texte prouveraient tout au plus qu'il a été mis sous une certaine forme littéraire. Ils ne prouvent même pas cela, car

(1) XI, 25-27.
(2) X, 21, 22.
(3) P. 45.
(4) P. 46.

la ressemblance avec le chapitre LI de l'Ecclésiastique est des plus fugitives (1), et le morceau n'a pas le rythme des cantiques de saint Luc qui, de plus, a emprunté sans doute ce passage aux *logia* de Matthieu. Enfin lorsque le Sauveur dit que tout lui a été confié par son Père, il n'est pas juste de dire que ces paroles ne conviennent « dans la rigueur des termes » qu' « au Christ glorieux », car il n'y a pas de rigueur des termes sans le contexte qui marque une révélation, et les paroles de Matthieu, XXVIII, 18, « toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre » ne sont point « toutes semblables ». Mais enfin, de l'analyse littéraire, M. Loisy conclut seulement comme assez probable que le morceau est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne. Il nous resterait du moins le fond. Si le fond nous reste, si Jésus a fait entendre qu'il était Fils de Dieu, par un rapport direct avec le Père, en dehors d'un avènement messianique futur, on ne peut donc pas dire : « L'idée de la filiation divine était liée à celle du royaume ; elle n'a de signification propre, en ce qui regarde Jésus, que par rapport au royaume à instituer (2). » Ici encore les conclusions de M. Loisy dépassent notablement les prémisses de son analyse littéraire, d'ailleurs trop alambiquée.

Venons enfin à cette notion du royaume de Dieu qui est la base de toute la construction théologique de M. Loisy. A l'entendre, rien n'est plus simple : « Les qualités de l'espérance évangélique sont aussi faciles à déterminer que son objet (3). » « S'il (Jésus) ne donne jamais sa définition du royaume de Dieu, c'est que le royaume dont il est le messager et l'agent s'identifie dans sa pensée, comme dans celle de ses auditeurs, à celui que les prophètes avaient annoncé (4). » Dans les *Études évangéliques* nous lisons : « Aussi bien le royaume des cieux est-il, dans les Évangiles et spécialelement dans les paraboles, comme dans Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel, une espérance collective, une réalité objective, un événement eschatologique (5). » Pas un mot des différences considérables qu'on relèverait si facilement entre l'idéal d'Ézéchiel et celui du second Isaïe, entre Jérémie et Daniel, pas un mot des espérances populaires d'un règne surtout temporel qui auraient pu créer un malentendu si profond entre Jésus et ses auditeurs; « l'Évangile, comme tel, n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser les principes et les espérances (6). » Si le mot de judaïsme est pris dans un sens restrictif, comment le concilier avec les espérances universalistes du second Isaïe? S'il signifie Écriture sainte, pourquoi ne pas tenir compte de l'influence très réelle exercée ou manifestée par d'autres écrits? S'il représente tout le mouvement d'idées qui se produisait autour de Jésus, quel chaos, et comment réaliser tant d'espérances confuses et des principes si divergents!

Franchement, la conception de M. Loisy est trop simpliste. L'idée du royaume de Dieu chez les Juifs et cette idée dans la pensée de Jésus, c'est une étude à refaire, ou plutôt à faire, car M. Loisy ne l'a point faite. Nous n'entendons pas non plus régler en quelques lignes ce problème si complexe : nous recensons un livre, qu'il suffise d'indiquer ce que nous considérons comme les points faibles de son argumentation.

Tout d'abord, dans le système proposé, Jésus, convaincu qu'il était appelé à être le Messie, ne devait pas prévoir que sa mort se placerait entre son espérance et son

(1) *Études...*, l'article du R. P. de Grandmaison.
(2) P. 57.
(3) P. 7.
(4) P. 13.
(5) P. 105.
(6) P. 161.

avènement glorieux. Il n'a donc pas annoncé sa mort comme Christ par « une sentence formellement retenue comme parole du Seigneur ». — Cela n'est pas exact, puisqu'on trouve dans saint Matthieu (XVI, 23) et dans saint Marc (VIII, 33) le discours direct, dans une parole très vive, adressée à Pierre, qui ne peut s'expliquer que par ce contexte. Aussi bien Marc, dans une parabole des plus pittoresques, a montré clairement que Jésus avait dès le début le pressentiment de sa mort (XII, 19 s.). D'après Wrede (1), un enfant comprendrait que Jésus se désigne comme le fiancé et prophétise sa mort. M. Loisy a préféré rechercher dans Jülicher (2) le sens primitif des paroles de Jésus. Voici comment il l'interprète : « Mais si Jésus s'était désigné lui-même comme époux, son argumentation n'aurait pas eu de force probante; il aurait simplement affirmé que ses disciples ne pouvaient pas jeûner tant qu'il était avec eux. » — Il aurait affirmé par une comparaison, comme dans toute parabole, et la preuve consistait précisément en ce qu'il était l'époux. — « Le sens primitif de la réponse paraît avoir été : les garçons de noces ne peuvent jeûner tant qu'ils sont en fête avec l'époux; si l'époux vient à être enlevé inopinément, la fête est finie, les compagnons de l'époux sont affligés; ainsi les disciples du Baptiste jeûnent, n'ayant plus leur maître, et ceux de Jésus ne jeûnent pas, l'ayant avec eux (3). » — Le sel de cette petite subtilité, c'est d'enlever à la parabole toute nuance d'allégorie, afin de faire rentrer toutes les paroles primitives de Jésus dans le cercle étroit que lui trace M. Jülicher. Même dans ce sens primitif, qui pouvait se défendre de conclure que Jésus était l'époux dont le départ plongerait ses disciples dans le deuil?

Le royaume de Dieu consistait si peu uniquement dans un avènement prochain sur les nuées qu'il était déjà commencé. C'est ce qu'il faut bien que M. Loisy reconnaisse.

Mais cette concession, il l'a faite de mauvaise grâce et sa mauvaise humeur retombe sur les évangélistes. Luc est formel : « Le royaume de Dieu est en vous. » « L'ensemble de cette introduction est dans le style de l'évangéliste qui crée volontiers la mise en scène des discours qu'il reproduit; et l'idée du royaume présent ne s'accorde pas bien avec le discours même (4). » Luc n'est pas heureux : il crée une mise en scène tout exprès, et elle ne s'accorde guère avec le morceau en vue duquel elle est créée! Une critique moins systématique conclurait plutôt que si l'introduction ne sied pas au discours principal, c'est qu'elle contient un petit bloc erratique de la tradition, maladroitement transporté par Luc. « A moins que l'assertion : « Le royaume de Dieu « est en vous », ne doive s'entendre comme une prophétie qui signifierait : « Le royaume « de Dieu est tout près de se manifester parmi vous (5). » Naturellement, « comme tu es le Christ » signifie : tu es le Christ futur!

Le royaume de Dieu suppose tellement peu un bouleversement général et la fin de la société que chacun l'a à sa portée. Il suffit d'y mettre de la bonne volonté. C'est ce que la parabole du semeur, et la parabole de la perle, et celle du trésor caché, entre autres, manifestent très clairement, comme M. Harnack a eu le bon esprit de le reconnaître.

Le royaume des cieux est si peu un événement venu tout fait du ciel avec toute sa portée et ses conséquences, — ce que M. Loisy ne dit pas en ces termes, mais ce qui ressort bien de l'unique avènement du royaume sur les nuées, — qu'il se développe

(1) *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, p. 20.
(2) *Die Gleichnisreden Jesu*, 2e éd., p. 89.
(3) *Études évangéliques*, p. 43.
(4) P. 20.
(5) P. 20 s.

par sa vertu propre jusqu'à son parfait épanouissement. On a beau coucher les paraboles dans le lit de Procuste de M. Jülicher, il en reste toujours assez pour le faire entendre. Qu'on relise la ravissante parabole de la semence qui pousse, jour à jour, jusqu'au moment de la moisson! « Il en est du royaume de Dieu comme quand un homme jette de la semence en terre : qu'il dorme, qu'il veille, la nuit, le jour, la semence germe et s'allonge, sans qu'il sache comment. D'elle-même la terre produit d'abord l'herbe, puis l'épi, puis le grain tout formé dans l'épi. Et dès que le fruit est mûr, on y met la faucille, car la moisson est là (1). » M. Loisy concède que cette semence « peut éveiller l'idée d'un progrès moral accompli dans les âmes : en réalité, la comparaison porte sur le royaume prêché et le royaume manifesté, le premier répondant aux semailles, et le second à la moisson; entre les deux se place le temps où la semence pousse et où l'Évangile grandit (2) ». Certes la concession au sens obvie est aussi réduite que possible, et pourtant c'est déjà beaucoup que ce royaume prêché, dont on ne peut nier que les effets se produisent. Ce qui est à venir, c'est donc moins le royaume tout entier que la manifestation du royaume, ce que personne ne nie. — Même effort désespéré, dans la même vue, pour ôter leur sens propre aux paraboles du grain de sénevé et du levain. Il est impossible de ne pas reconnaître que Jésus a choisi le levain et la moutarde pour marquer une puissante énergie de développement contenue dans un petit germe. Mais ce serait de l'allégorie! Donc « les paraboles du grain de Senevé et du Levain, qui font valoir le contraste d'un début chétif et d'un grand résultat final, s'appliquent aussi à l'antithèse du royaume semé par la prédication évangélique, et du royaume développé dans sa manifestation définitive (3) ». Quoi qu'il en ait, l'auteur parle d'un résultat : il était donc contenu dans sa cause, le royaume de Dieu était en en tout cas le même au début et à la fin? Mais périsse le sens obvie plutôt que le système de M. Jülicher! Mieux valait dire simplement que, ces paraboles étant allégoriques, elles ne sont, comme celle des Vignerons, que l'œuvre de la communauté primitive. Sûrement il se trouvera quelqu'un pour le dire.

Ce qui peut faire illusion sur l'argumentation de M. Loisy, c'est que la proximité du royaume de Dieu, amenant avec lui la fin du monde, *peut* être l'explication de certains enseignements de Jésus. Il est sûr en effet que si le monde doit finir bientôt, le renoncement aux soucis du monde s'impose. Mais il *peut* s'imposer aussi par la simple comparaison des intérêts engagés : d'un côté un monde qui passe vite pour chacun, de l'autre la vie éternelle. C'est pourquoi M. Harnack n'a pas tort de dire que Jésus a beaucoup insisté sur le prix de l'âme. Lorsque Jésus recommande à ses disciples de s'en remettre à la Providence, ce n'est pas parce que le monde va finir, c'est parce que le souci des choses, même les plus nécessaires, doit passer après la recherche du règne de Dieu. Mais lorsqu'on aura mis avant tout le règne de Dieu et sa justice, ce qui marque bien plutôt l'action morale que le phénomène eschatologique de ce règne, toutes ces choses seront données par surcroît (4)... sans doute dans le monde où on en a besoin.

Il est vrai que M. Loisy remarque justement que l'Évangile est subordonné au royaume, que la pensée de Jésus va toujours à cette consommation définitive, qui

(1) Rose, *Études sur les Évangiles*. p. 114. Le P. Rose fait remarquer justement qu'il n'est rien de plus opposé que cette parabole à l'idée que le royaume se fonde par une intervention subite de Dieu, par une manifestation irrésistible de sa puissance.

(2) P. 16.

(3) P. 16.

(4) Matth., vi, 32.

seule donne leur valeur aux efforts de l'homme. Mais Jésus entend-il alors strictement son avènement prochain sur les nuées? ou n'envisage-t-il pas le royaume en lui-même, indépendamment de son inauguration glorieuse? Pour le dire en passant, les trois idées d'un règne de Dieu sur la terre par la pratique de la justice, d'un avènement glorieux du Messie, et de la vie éternelle dans un monde à venir, se rencontraient alors dans le Judaïsme, et il serait tout naturel qu'elles fussent représentées dans l'Évangile de Jésus. L'avènement prochain n'est pas nécessairement, il n'est pas du tout pour le second Isaïe, une perspective menaçante pour le monde. Il suffit en tout cas que Jésus ait montré clairement qu'il ne subordonnait pas son idée du royaume de Dieu à une apocalypse pour que l'Évangile n'ait plus ce caractère simple et entier qu'on veut lui attribuer.

Au premier abord on est frappé que Jésus ait enseigné à prier : » que votre règne arrive » et cela paraît bien rentrer dans le système eschatologique... M. Loisy conclut même que c'est « en vue du royaume à venir et prochain que l'on demande à ne pas manquer du pain quotidien (1) » ! En réalité cette demande ne suppose pas plus un avènement fulgurant que les autres prières : que votre nom soit sanctifié, que votre volonté soit faite, sur la terre, comme au ciel. Tout cela n'était pas absolument nouveau. Certes le Judaïsme tournait toutes ses pensées vers le règne à venir, mais il n'ignorait pas que Dieu régnait depuis longtemps... Plus la critique fera son œuvre, plus elle découvrira de nuances dans ces notions qu'on nous donne comme si simples, supposant une communion facile entre Jésus et ses auditeurs.

Mais Jésus n'a-t-il pas annoncé au grand prêtre son avènement sur les nuées? Il semble qu'on tienne beaucoup à ce logion. Celui-là n'a pas été altéré par les évangélistes! Il représente dans son intégrité la pensée de Jésus, sur le royaume et sur sa propre personne! — Soit, nous le respectons comme tous les autres. Mais enfin c'est une citation, ou du moins une allusion très claire à deux passages de l'Écriture, Daniel, VII, 13 et Psaume CX, 1. La critique n'a donc rien à objecter, comme dans le cas du *Confiteor tibi, Pater...*, à ces réminiscences érudites? Lorsqu'on cite, c'est pour trouver un terrain d'entente; on en appelle à une commune autorité. Jésus affirme son messianisme en renvoyant les scribes à un texte qui ne laisse pas de doute : ce qu'il entend être, c'est bien le Messie tel qu'on l'attend d'après les Écritures. Il resterait à savoir si ces deux textes épuisaient la notion du Messie, si Jésus n'en connaissait pas d'autre, si lui, qui, maintenant (2), entrevoyait que sa mort serait pour quelque chose dans l'avènement du royaume, aurait exprimé ainsi toute sa conception du Messie... La critique pourrait donc objecter, tout en respectant infiniment ce texte, qu'il ne doit pas être isolé et pour ainsi dire compter seul...

Il est impossible de le méconnaître : depuis longtemps les générations d'exégètes se succèdent sans parvenir à éclairer définitivement le problème eschatologique parce qu'en réalité les différentes perspectives sont étrangement mêlées dans l'Évangile. C'était le legs de l'Ancien Testament où les perspectives sont encore plus confuses. Ce qu'il y a de plus sage en pareille matière, ce n'est pas de tout construire d'après certains textes isolés, en forçant le sens des autres, c'est de les accepter tous en s'efforçant de distinguer ce qu'ils ont de traditionnel, et par conséquent de convenu, quant à l'idée et quant à l'image, et ce qu'ils renferment de sève nouvelle qu'on ne peut attribuer qu'à Jésus. C'est ce qu'avait tenté M. Harnack, quoique avec un parti pris trop évident de tout réduire à une quintessence. Le grave tort de M. Loisy nous pa-

(1) P. 16 s.
(2) D'après M. Loisy.

rait être d'avoir versé dans l'excès opposé et d'avoir substitué à l'essence du Christianisme de M. Harnack, qui contenait du moins une idée juste et justement attribuée à Jésus, une idée, traditionnelle il est vrai, mais tellement isolée et mal comprise par Jésus qu'elle n'était plus qu'une chimère. On ne peut heureusement pas la lui attribuer sans se heurter aux textes qui expriment le plus sûrement sa propre pensée (1).

Et si le Christ lui-même appartenait à l'essence du Christianisme? Wellhausen, suivi par Harnack (2), le confesse depuis saint Paul. C'est Paul qui a transformé l'Évangile du royaume en Évangile du Christ. Et on ajoute, après Renan, qu'on eût bien étonné l'empereur si on lui eût annoncé que ce petit Juif serait son meilleur collaborateur pour la conservation de l'Empire. On eût étonné Paul bien davantage si on lui eût dit en face qu'il était, et non Jésus, le fondateur du Christianisme. Toute la nouveauté de sa doctrine, il l'a vue dans la personne et dans l'enseignement du Christ.

M. Loisy affirme au contraire que le Christ « ne s'est pas présenté comme le révélateur d'un principe nouveau »; « en élargissant et en perfectionnant, il entendait conserver (3) », et cela peut encore s'entendre dans un bon sens. Mais il est à coup sûr excessif d'ajouter : « Chercher dans l'Évangile un élément tout à fait nouveau par rapport à la religion de Moïse et des prophètes est y chercher ce que Jésus n'y a pas voulu mettre, et ce qui, de son propre aveu, n'y est pas (4) ». Peut-être l'auteur se réserve-t-il d'épiloguer sur le mot *tout à fait*, restriction dont ses lecteurs auront perdu la mémoire quand il dira si crûment : « La pensée chrétienne, à ses débuts, fut juive, et ne pouvait être que juive, bien que le christianisme évangélique ait contenu le germe d'une religion universelle (5) ». On insistera aussi sur la déclaration de Jésus : *Non veni solvere, sed adimplere*. Voilà encore une parole qui n'a rien à craindre de la critique! C'est un logion intangible qui a dû sortir tel quel des lèvres du Sauveur! Mais on l'isole du contexte où il marque clairement tout un programme nouveau de perfection religieuse. Sans doute Jésus n'a jamais consenti à se détacher de l'Ancien Testament; mais saint Paul professe le même respect pour les Écritures et pour les vérités révélées et l'on sait si pour lui le Christianisme est une chose nouvelle. Il n'était point question de transformer ou de rejeter le monothéisme, mais de faire comprendre aux hommes jusqu'où allait l'amour de Dieu. A supposer même que l'enseignement spéculatif ne fût point changé, la vérité prenait dans l'ordre religieux une force tout à fait nouvelle. Dieu ne révélait pas à nouveau qu'il était Père, on le savait déjà; mais il montrait à quel point inouï il était Père, en envoyant son Fils. On savait qu'il pardonnait les péchés, mais qui eût pu soupçonner qu'il donnerait son Fils comme rançon? Il se dégageait de ces faits un enseignement nouveau sur la nature divine, mais c'est tout d'abord par son côté purement religieux, c'est-à-dire en tant que rapprochant Dieu de l'homme, que cet

(1) Ce qui prouve bien que le royaume avait par lui-même une valeur eschatologique, indépendamment de l'avènement messianique, c'est qu'il conserve ce sens dans saint Paul, dont MM. Wellhausen et Harnack nous disent qu'il a changé l'Évangile du royaume en l'Évangile du Christ, en représentant la prophétie du royaume comme accomplie par le Christ (*Das Wesen*, 4e éd., p. 111). M. Loisy ne nous donne pas sa pensée sur ce point. Il est très remarquable que « la création nouvelle » qui était si nettement eschatologique est considérée par saint Paul comme acquise (Gal., VI, 15; II Cor., V, 17), tandis que le royaume est tantôt venu (I Cor., VII, 21; Col., V, 13; IV, 11), tantôt à venir (Gal., V, 21; I Cor., VI, 9 et 11); quelques cas sont douteux.

(2) *Das Wesen*, 4e éd., p. 111.

(3) P. 12 et 13.

(4) P. 13.

(5) P. 134.

enseignement a pénétré. Voilà pourquoi il semble tout d'abord qu'il y a si peu de théologie proprement dite dans les paroles de Jésus. C'est la grande nouvelle du salut, dont personne ne pouvait plus douter après que Dieu avait donné de tels gages, et qui frappait tellement saint Paul, comme une vérité objective, reçue de tous. Ce n'est point dans les développements dogmatiques de l'Épître aux Romains, c'est par des allusions toutes simples qu'il constate le fait : Dieu a voulu nous sauver par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est mort pour nous (1) ; ou bien : le faible périra à cause de ta science, et c'est un frère pour lequel le Christ est mort (2).

Si cette loi d'amour qui a conquis tant d'âmes était sortie tout entière de l'esprit de saint Paul, il faudrait supposer qu'il a entraîné toute l'Église. Ce n'est plus du Pétrinisme et du Paulinisme, c'est du Paulinisme tout pur. Il est aussi contraire à l'histoire qu'au témoignage de Paul lui-même (3). Saint Paul a prêché l'Évangile de J.-C. ; soit ! mais c'est aussi le titre que portent les Évangiles eux-mêmes. Jésus n'a pas voulu se rendre témoignage par écrit. C'est l'Église qui lui rend témoignage.

***

Et cependant on affirme que M. Loisy a rendu service à l'Église en triomphant de M. Harnack. Contre l'individualisme protestant et la pure critique des textes, il a fait prévaloir la Tradition et l'Église. On cite des protestants qui ont été touchés par cette lecture et ont, depuis, mieux apprécié le catholicisme. Des érudits affirment que la brochure, mauvaise pour des catholiques, peut faire du bien aux rationalistes allemands.

Il faut s'entendre.

Certes, aucun avantage de polémique ne saurait compenser les pertes que nous avons comptées ; mais en somme il est rigoureusement vrai que les théories critiques de M. Loisy sont aussi fatales à la foi chrétienne que celles de M. Harnack et l'avantage qu'il emporte sur le terrain de l'Église n'aboutit à rien de solide ; car qui consentira à accepter le joug de l'Église, — c'est un joug, — si elle n'a pas été instituée par Jésus-Christ et si rien ne prouve que Jésus-Christ soit Dieu ?

1. Harnack soutient avec force contre les savants israélites l'originalité de l'enseignement de Jésus. Si on a pu citer chez les rabbins des traits analogues à ceux de l'Évangile, Jésus a prêché la vérité déjà connue avec une telle pureté et une telle force, que c'était vraiment du nouveau. S'il a admis la tradition populaire du royaume de Dieu, attendu comme une apocalypse, il y a introduit l'idée nouvelle de la rénovation intérieure qui commence le royaume. C'est par là que sa religion n'est pas celle de désespérés, qui, sentant que la terre leur échappe, s'emparent du ciel ; c'est une religion qui au delà des formes historiques et au-dessus d'elles peut s'appliquer à l'homme de tous les temps.

Loisy est plus préoccupé de s'en tenir au pur domaine de l'histoire, mais au point de méconnaître ce fond humain toujours le même qui correspond au fond immuable de l'Évangile. N'est-ce pas une religion de désespérés que celle qui nous est décrite ? « La comparaison des disciples avec les oiseaux du ciel et les fleurs des champs montre que ce n'est pas seulement le souci inquiet pour les besoins corporels, mais le travail même qui est défendu ou déconseillé (4) ».

(1) I Thess., v, 9 s.
(2) I Cor., viii, 11.
(3) Gal., ii.
(4) P. 25.

Si donc pour Harnack l'Évangile n'est pas un programme social, ni un code politique, c'est qu'il domine tous les temps par sa valeur morale; pour Loisy, Jésus n'avait pas à tracer un programme à une société qui allait finir.

2. Harnack concède que Jésus s'est dit Fils de Dieu d'une façon unique. C'est ce que Loisy ne veut point accorder. Il montre fort bien que le texte *Confiteor tibi, pater* ne doit point s'entendre d'une façon psychologique (1) et il lui restitue son véritable sens. Mais Jésus n'a probablement pas prononcé ces paroles, il ne s'est jamais cru ou dit Fils de Dieu d'une façon spéciale, et c'est une maigre compensation que d'insister sur le rôle qu'il a comme agent et vicaire du royaume, comme Messie Juif!

3. Voici encore plus grave. D'après Harnack, la première communauté regardait la mort du Christ comme un sacrifice offert pour la rémission des péchés; il est historiquement certain que saint Paul lui a emprunté cette idée qu'il a développée théologiquement. D'après Loisy cette idée est découverte par saint Paul.

4. Enfin l'Église. Les deux savants ne paraissent pas d'accord sur la philosophie de l'histoire. Pour Loisy comme pour Harnack, l'Église s'est développée dans une certaine ligne d'après l'impulsion de l'esprit de foi et sous la pression des circonstances. Le mouvement était donc en quelque sorte fatal. Mais il semble que pour Loisy, tout ce qui existe fatalement est légitime : « le développement doctrinal chrétien était fatal, donc légitime en principe (2) », et encore : « En même temps chaque progrès s'explique par une nécessité de fait qui s'accompagne de nécessités logiques (3) », tandis que Harnack admet dans l'histoire des régressions et des rechutes. Ce dernier système est incontestablement plus conforme à la théorie de la liberté humaine. Quoi qu'il en soit, en fait, Harnack, qui est protestant, a vu trop en noir dans l'Église, et c'est le mérite de Loisy d'avoir opposé à ce dénigrement d'admirables pages sur les convenances intimes du développement ecclésiastique. Son attachement à l'Église l'a bien servi et lui a permis d'assigner une raison heureuse à maint usage condamné par les protestants. Le ton de l'auteur est vraiment filial; jamais son érudition ne l'avait aussi bien inspiré que son cœur.

Pourquoi faut-il que le fondement de cette grande institution soit ruineux? M. Harnack, qui a extrait de l'Évangile quelques propositions d'une vérité éternelle, peut encore se réclamer de l'Évangile; que reste-t-il de plus à M. Loisy? l'enseignement moral de Jésus n'est-il pas à peu près le même pour tout le monde? Il est vrai que cet enseignement moral de Jésus était dirigé vers le royaume, et que l'espérance du royaume nous reste... mais sur quoi fondée, si l'agent du royaume n'était pas mieux informé que les autres? Il ne reste que cette vague espérance du genre humain dans une vie éternelle, croyance que Jésus a empruntée à son peuple, et que ce peuple aura empruntée aux Perses ou aux Grecs? Et puisqu'il s'agit de l'Église de Jésus-Christ, qu'est-ce que cette Église si Jésus n'est plus le centre de son culte? M. Loisy s'arrête là expressément : « Le christianisme sans ce culte n'est qu'une philosophie, disons, si l'on veut, une philosophie mystique, qui voudrait prendre le nom de religion et qui n'y a pas droit, car elle ne garde aucune forme religieuse déterminée (4) ». Mais qui ne jugera ici M. Harnack plus logique? Sans doute il nous resterait la ressource, ne

(1) P. 44 : « Est-ce que le Père, qui seul connaît le Fils, comme le Fils seul connaît le Père, aurait aussi reçu du Fils une révélation dont il serait l'interprète, et ne serait-il Père que pour avoir connu le Fils? » Cf. *RB.* 1901, p. 114 : « Mais alors, objecterons-nous, il suit du parallélisme que Dieu est le Père parce qu'il connaît le Fils. La conclusion est ridicule etc. »

(2) P. 160.

(3) P. 110.

(4) P. 209.

croyant plus que Jésus-Christ soit Dieu, d'adorer Dieu en lui (1). Affaire de goût. Mais comme cela se peut faire sans sacrements, nous nous passerons de ministres. Assurément ces extrémités sont loin de l'intention de M. Loisy. On nous reprochera de les avoir même entrevues et d'avoir traduit en propositions brutales des insinuations très nuancées. Mais les insinuations fussent-elles moins claires que nous ne l'avons compris, a-t-on le droit, en pareille matière, de procéder par insinuations? M. Loisy tiendra sans doute à rassurer l'opinion catholique qu'il a véritablement émue. De bonne foi, son livre n'est pas un ouvrage de pure polémique négative ; l'auteur a profité de l'occasion pour esquisser ses propres vues. En pareil cas, des équivoques peuvent se produire ; pourquoi ne pas les dissiper?

Rome.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

L'Agape, par M. F.-X. FUNK. — Louvain, 1903 (Extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*).

Die Arcandisciplin. Inaugural-Dissertation von H. GRAVEL. — Lingen, 1902.

Virgines subintroductae, Ein Beitrag zu I Cor. VII, von H. ACHELIS. — Leipzig, 1902.

I. — La dissertation de M. le professeur FUNK est une apologie de la théorie traditionnelle de l'agape, et elle a paru presque au même moment où M. KEATING, dans le *Guardian* (24 décembre 1902), parlait dans le même sens, contre M. Armitage Robinson, la *Church Quarterly Review* et nous. Dans le *Guardian* du 7 janvier, l'occasion s'est présentée pour nous de répondre à M. KEATING au sujet de Clément d'Alexandrie. Laissant de côté la question de l'interprétation du texte classique de I Cor., XI, qui nous paraît toujours être une condamnation de toute tentative d'union de l'eucharistie et d'un repas, nous nous en tiendrons aux observations présentées par M. FUNK sur Tertullien, et qui lui sont en partie communes avec un distingué collaborateur de la *Revue biblique* (1902, p. 406-407).

Il s'agit du chapitre 39 de l'*Apologétique* de Tertullien.

M. FUNK estime que la description faite là par Tertullien s'applique mal à la liturgie eucharistique contemporaine de l'*Apologétique*, c'est-à-dire sur l'extrême fin du IIe siècle. Pourquoi, nous dit-il, n'y a-t-il ici mention ni de la lecture des saintes Écritures, ni de la prédication, ni des prières qui, dès lors, au témoignage de saint Justin, constituaient l'avant-messe? Mais, répondons-nous, précisément parce que Tertullien n'a en vue que l'eucharistie, c'est-à-dire la *fractio panis* et la *caenula*. Les éléments constitutifs de la liturgie proprement eucharistique sont exactement représentés : avant la communion ou *caenula*, prend place la prière consécratoire, « *oratio ad Deum praegustatur* » : ce sera la prière de l'évêque décrite par saint Justin, ce sera l' « *invocatio non contemptibilis* » dont parle une lettre de Firmilien (2). Tertullien ajoute : « *Oratio convivium dirimit* ». Car après la communion il y a place

(1) M. Loisy fait dire à M. Harnack : « Est-ce que les apôtres ont adoré le Christ, même quand ils eurent acquis la foi à sa résurrection? Est-ce que Jésus a été pour la première génération chrétienne autre chose qu'un médiateur divin, celui avec lequel et par lequel on prie et adore utilement le Père, non celui qui est adoré? » Il répond immédiatement : « Mais ces circonstances ne font que mieux ressortir la nécessité d'un culte déifiant l'humanité, puisque, d'un monothéisme rigoureux, dont on a fortifié plutôt qu'atténué la formule, est sorti le culte d'un être humain, dont on n'a jamais voulu renier le caractère humain, tout en proclamant sa divinité. » Où est la logique, la clarté, ce que nous pourrions nommer l'esprit français?

(2) *Inter* CYPRIAN. *Epp.*, LXXV, 10.

encore pour une prière pareille à celle qui précédait la *fractio panis*. Ainsi la *Didachè* donnait le texte d'une action de grâce après la communion (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι), et les *Constitutions apostoliques* (VII, 26), au VIIe siècle, reproduiront cette même action de grâces en la plaçant de même après la communion. L'euchologe de Sérapion de Thmuis, au IVe siècle, aura une prière analogue après la communion. Il n'y a donc rien d'anormal à ce que, au temps de Tertullien, la communion ait été suivie d'une prière : « *Oratio convivium dirimit.* »

Tertullien dit des chrétiens qui communient : « *editur... bibitur...; saturantur...* » : mais qu'y a-t-il de surprenant et qui répugne au symbolisme du sujet, puisque l'eucharistie est un festin? N'est-ce pas ainsi que la représente la fresque contemporaine découverte par Mgr Wilpert dans la Cappella Greca du cimetière de Priscille? N'est-ce pas ainsi que s'exprime vers le même temps, et sans parler de celle d'Abercius, l'inscription de Pectorius, d'Autun?

Σωτῆρος δ' ἁγίων μελιηδέα λάμβανε βρῶσιν,
ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις

« Reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints : mange à ta faim, tu tiens l'ΙΧΘΥΣ dans tes mains. » Tertullien ajoute que les convives parlent entre eux : « *fabulantur* ». Nous interpréterons ce trait des réponses par lesquelles l'assemblée s'unissait à la prière de l'évêque. Dans l'*Octavius* (ch. 9), le païen reproche aussi aux chrétiens de parler tous ensemble dans leur réunion : « *Et de convivio notum est : passim omnes locuntur...* »

M. Funk nous dit encore : on allumait des lumières au cours de la cérémonie, le soir tombait donc : or l'eucharistie se célébrait le matin. A cela nous répondons que, sur la fin du IIe siècle, il n'est question, en Afrique notamment, que de réunions nocturnes (1); l'eucharistie est célébrée le matin, mais avant le jour, « *antelucanis coetibus* » (2), donc dans l'obscurité.

M. Funk insiste : « *Post aquam manualem et lumina* », quelqu'un des assistants exécute soit des chants empruntés aux saintes Écritures, soit des chants improvisés par lui. Ce n'est plus la liturgie eucharistique, nous dit-on. Pourquoi cependant ne placerait-on pas de pareils chants précisément au moment de la distribution des espèces consacrées? Nous voyons en effet les *Constitutions apostoliques* prescrire de chanter à ce moment-là même le psaume *Benedicam Dominum in omni tempore*. Quand le chanteur a fini, le diacre invite le peuple à rendre grâce à Dieu, et l'évêque prononce alors l'action de grâces après la communion. Telle est, sur ce point, la liturgie du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, dont Tertullien nous présenterait un état plus archaïque, plus libre.

Mais que sera cette *aqua manualis*, que seront ces *lumina?* M. Funk suppose que, le repas fini, les convives se lavent les mains et que l'on apporte des lumières parce que la nuit est venue. Cela est peut-être trop précis. Car tout sera-t-il réglé si exactement que l'on finisse de manger juste au moment où il faut allumer les lampes? Ou bien est-ce la règle de tout festin qu'il finisse, je ne dis pas par une ablution des mains, mais par une illumination? Il y a là une difficulté, aussi bien pour M. Funk que pour moi. Et elle tient à ce que l'on veut situer cette *aquam manualem* et surtout ces *lumina*, à un moment précis du *convivium*. Peut-être serait-il plus prudent d'y voir

(1) *Octav.*, 9 : « Occultis ac nocturnis sacris adposita suspicio. » Cf. 8 : « Nocturnis congregationibus... foederatur latebrosa et lucifuga natio. » — Tertull. *Ad uxorem*, II, 4 : « Nocturnis convocationibus. »

(2) Tertull. *De coron.*, 3.

la mention de deux détails qui ont une valeur morale. Tertullien, pour accentuer le caractère de *convivium* qu'il attribue à l'eucharistie, note que les convives se lavent les mains : or c'est là une action qui précède toute prière et qui termine tout repas. Tertullien, sans doute, ne place pas cette ablution avant la prière (*prius quam oratio ad Deum praegustetur*); mais il ne la place pas non plus à la fin du festin (*oratio convivium dirimit*). Ne peut-on pas dire qu'il la mentionne plus qu'il ne lui assigne une place? De même pour les *lumina*. Si, en effet, la réunion est nocturne, pourquoi allumer les lampes seulement après que chacun a mangé? Pourquoi manger sans lumière? Pourquoi faire de la lumière seulement pour chanter? Mais qui ne voit l'intérêt qu'a Tertullien à bien affirmer que tout se passe en pleine lumière? Rappelons-nous la fable odieuse rapportée par l'*Octavius* de ces prétendues réunions nocturnes des chrétiens, où, à un moment donné, le candélabre est renversé, et où, dans l'obscurité, se perpètrent les dernières impudicités.

Les raisons que nous avons invoquées pour voir dans ce chapitre de l'*Apologétique* une description symbolique de l'eucharistie demeurant d'ailleurs, M. Funk nous aura fait préciser notre interprétation, et nous lui sommes reconnaissant de nous y avoir aidé. Quant à la confirmation de sa propre thèse qu'il croit devoir tirer du *De ieiunio* (ch. 7), nous continuons à croire au bien fondé du sens par nous attribué à ce passage. Tertullien, nous dit M. Funk, a en vue la première épître aux Corinthiens : nous dirions qu'il a en vue un texte très particulier de cette épître, le texte « *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec, maior autem horum est charitas* » (XIII, 13). Tertullien, alors montaniste enragé, invectivant contre les Catholiques, leur dit : « *Apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet, sed maioris* [n'est-ce point *maior his* qu'il faut lire?] *est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt : appendices scilicet gulae lascivia.* » M. Funk, en argumentant sur ce texte, a perdu de vue le thème du traité *De ieiunio*, lequel complète le traité *De monogamia* : Tertullien reproche aux Catholiques de haïr le jeûne par le fait du même relâchement par lequel ils permettent les seconds mariages, une luxure. Et nous voulons bien qu'il joue sur le mot ἀγάπη, pour amener l'invective « *maior his est agape, quia per hanc* » etc. Toutefois, pour autant, le premier sens qu'il donne au mot n'est pas le sens de repas, mais de charité, puisque, ici, le mot charité est associé aux mots de foi et d'espérance, les trois vertus théologales « *tria haec* ». Que veut donc dire Tertullien? Simplement ceci : les Catholiques ne veulent pas jeûner : leur charité est fervente au milieu des marmites, leur foi dans les cuisines, leur espérance dans les plats : ils croient pratiquer les vertus fondamentales sans la mortification ! Pas plus que foi ne signifie ici autre chose que foi, *agapé* ne signifie autre chose que charité.

II. — La dissertation de M. Henri Gravel est une thèse pour le doctorat en théologie, soutenue devant l'Académie de Münster, et dans cette thèse M. Gravel a visé à tirer au clair la question de l'arcane. Il commence par une revue de la littérature du sujet, revue qui complète celle que nous devions à M. Huyskens. Force lui est de reconnaître que le moyen âge a totalement ignoré la prétendue institution antique que serait la *disciplina arcani*. Cano est le premier théologien catholique qui la mentionne, sans la distinguer suffisamment de la tradition non écrite (*De locis theologicis* lib. III, c. III).

L'Église primitive a-t-elle eu la notion de « mystères » que la discipline soi-disant de l'arcane implique, ou bien cette notion a-t-elle été empruntée plus tard par l'Église au paganisme? Nous rencontrons, indubitablement, dans le N. T. le mot μυστήριον à

mainte reprise et l'idée de mystère caché est souvent exprimée par saint Paul : mais c'est toujours un même mystère, celui qui était caché en Dieu et qu'a révélé Jésus-Christ (Eph., III, 9 ; Col., I, 26 ; Rom., XI, 25 et XVI, 25 ; I Cor., XV, 51, etc.). Cette révélation est la matière de la prédication apostolique et cette prédication n'est pas entourée de secret : là est toute la différence, mais combien radicale, entre la notion hellénique et la notion apostolique du mystère. Saint Paul parle comme un Grec, quand il dit : J'ai été ravi dans le Paradis, j'y ai entendu des paroles arcanes qu'il n'est point permis à un homme de répéter (II Cor., XII, 4). C'est bien là le mystère, l'arcane, la *fides silentii* des Grecs. Mais rien n'est plus étranger à la prédication, à la littérature apostolique. Voilà pourquoi nous nous refusons à retrouver dans le N. T. une notion préalable qui aurait plus tard donné naissance à la discipline de l'arcane, sans que pour autant nous voulions recourir à l'hypothèse de l'influence des mystères païens.

A quelle date remonte le catéchuménat? Sans doute, et par définition, aucun converti n'a dû être baptisé, dès l'origine de l'Église, sans être instruit de la foi qu'il embrassait. Mais cette instruction n'est pas, par définition, le catéchuménat, qui est, lui, une création ecclésiastique entourée de formes précises apparaissant sur la fin du second siècle. Nous ne voyons pas que M. Gravel soit parvenu à le dater d'une période plus ancienne. Or l'apparition du catéchuménat et l'apparition de l'arcane catéchétique sont deux phénomènes simultanés. M. Gravel ne veut pas voir dans cette simultanéité un « Causalnexus », soit que, comme nous le pensons, le catéchuménat ait engendré l'arcane, soit que, comme personne ne l'a imaginé, l'arcane ait engendré le catéchuménat. Mais n'est-ce pas de la scolastique hors de propos? Si à la simultanéité de l'apparition répond celle de la disparition, il faut bien avouer que les deux institutions ne sont pas, en fait, séparées.

En toute hypothèse, M. Gravel reconnaît que l'arcane est exclusivement catéchétique, et qu'on ne saurait parler à aucun moment d'une theologia arcana : ce disant, il atténue déjà sensiblement la notion de l'arcane que perpétue l'École depuis le XVIIe siècle. M. Gravel, qui n'a pas connu notre étude sur l'arcane, s'est trouvé réagir dans le même sens que nous, et aussi que M. Funk avec nous (voyez *Revue biblique*, 1903, p. 146).

III. — Le nom de *subintroductae*, qui traduit bizarrement le grec συνείσακτοι, n'a en français aucun équivalent, car le terme de concubines est trop compréhensif. Une συνείσακτος était une vierge qui faisait profession de rester telle tout en devenant la compagne d'un homme chrétien, voire d'un ecclésiastique : c'était une façon de mariage blanc. La thèse de M. Achelis vise à prouver que sur la fin de l'antiquité ecclésiastique, l'Église a jugé cette pratique comme nous la jugeons, c'est-à-dire avec une sévérité rigoureuse, mais que, antérieurement, l'Église avait été plus confiante et plus indulgente. M. Achelis estime qu'il ne faut point juger ce mariage spirituel de l'extérieur et sur ce qu'il peut amener d'extravagances, car il a aussi son aspect idéal et il atteste la force spirituelle du christianisme antique.

Sur quels faits M. Achelis appuie-t-il cette supposition que le « Syneisactentum » a été un temps encouragé? La lettre IV de saint Cyprien, qui est une lettre synodale, ne permet pas de douter qu'en Afrique, au IIIe siècle, on était sans illusions sur le danger d'une cohabitation qui dégénérait le plus souvent en concubinage. La lettre synodale du concile réuni à Antioche contre Paul de Samosate, n'est pas plus indulgente pour ce relâchement. M. Achelis est obligé de reconnaître que, dès le IIIe siè-

cle, l'Église est impitoyable et condamne le « Syneisactentum » comme un scandale.

Si tel est le sentiment ecclésiastique normal, on estimera mal fondée la préoccupation de M. Achelis de retrouver un peu partout des traces de « Syneisactentum ». Le fait d'Origène, habitant à Césarée, au moment de la persécution de Maximin, chez une vierge, fait qui est attesté, un peu tard, par Palladius seul, n'est pas nécessairement un cas de « Syneisactentum », pas plus que le fait de saint Athanase se réfugiant six années durant chez une semblable personne. L'honorable M. Achelis, qui a été étudiant, a peut-être demeuré chez quelque respectable vieille demoiselle, sans mériter d'être soupçonné de mariage blanc ou de libertinage! — Tertullien, qu'on ne peut soupçonner, assurément, de favoriser le relâchement de la morale, a écrit son traité *De exhortatione castitatis* pour encourager un montaniste veuf à ne pas se remarier. Et comme le veuf lui représente que sa maison sera mal tenue s'il n'a une femme pour la gouverner, Tertullien lui répond : Soit, choisis parmi les veuves une femme belle par sa foi, riche par sa pauvreté, remarquable par la maturité de son âge : ce sera un mariage spirituel : « *Habe aliquam uxorem spiritalem..., bonas nuptias feceris : huiusmodi uxores etiam plures haberi Deo gratum est.* » M. Achelis de voir là une preuve, peut-être la meilleure, que le « Syneisactentum », était reçu dans les mœurs chrétiennes. Mais qui veut trop prouver ne prouve rien. Ici, comme dans le cas du *convivium* eucharistique, Tertullien joue avec outrance sur des mots qui ne sont que des tropes. Un mariage spirituel, oui et non, oui par à peu près, non en réalité, car si cette gouvernante est une épouse, la polygamie sera autorisée par Tertullien, puisqu'il permet à son veuf de prendre, non pas une, mais plusieurs femmes pour tenir sa maison : « *uxores etiam plures* »!

On voit, à ces quelques exemples, combien les prémisses de M. Achelis sont sujettes à caution. La conception qu'il a cru pouvoir en déduire, il l'applique à l'interprétation de I Cor., VII, 36-38, où saint Paul donnerait son approbation au « Syneisactentum » : *Qui statuit servare virginem suam, bene facit : qui matrimonio iungit virginem suam, bene facit : et qui non iungit, melius facit.* Le chrétien dont il est ici question est, à s'en rapporter à tout le contexte, un chrétien marié. La jeune fille au contraire est une jeune fille à marier. Le père pourrait lui imposer de ne pas se marier, il garderait sa fille (τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον), de son autorité personnelle qui est absolue (τοῦτο κέκρικεν) : il pourrait aussi la marier. Saint Paul dit *marier* et non *épouser*, γαμίζειν voulant dire *nuptum dare*, et non *nubere*. La vraisemblance entrevue par M. Achelis s'évanouit.

Au total, toute cette thèse est plutôt un paradoxe, et, pour user d'un mot franco-allemand de l'auteur, une « Pikanterie ».

Toulouse.

Pierre Batiffol.

BULLETIN

Travaux français. — Le R. P. dom François Chamard s'est appliqué à son tour à la question du saint Suaire ou plutôt du *Linceul du Christ* (1). « En examinant de près les questions en litige, — nous dit la Préface — nous avons découvert une solution qui mettra fin à toute polémique et permettra de concilier des faits qui, au premier abord, ont paru contradictoires. » Cette solution consiste à dire que le fameux Suaire de Lirey a été transporté de Jérusalem à Constantinople. Dérobé par une main inconnue pendant le siège de Constantinople en 1204, il vint à Besançon en 1268. En 1349 il disparaît pendant un incendie et en 1357 on le retrouve à Lirey. Inutile de le suivre dans toutes ces pérégrinations. Il suffit de le prendre au point de départ. C'est dans le récit d'Arculfe ou plutôt de l'abbé Adamnan : « Dans la même ville (de Jérusalem), y lit-on, Arculfe vit un *autre linge plus grand que le précédent,* lequel, *dit-on,* a été tissé par la Sainte Vierge Marie, et, à cause de cela, est grandement vénéré de tout le peuple. Sur ce linge sont brodées (*intextæ*) certaines représentations (*formulæ*) des douze apôtres, et on y voit représentée (*imago figurata*) une image du Seigneur lui-même. D'un côté ce linge est de couleur brun foncé (*rubei coloris*), et de l'autre, en une certaine partie, de couleur verte ». Ce linge étant, au dire d'Arculfe, *beaucoup plus grand* que le *sudarium* dont il vient de parler, il semble légitime (!) de l'identifier avec celui qui a servi à l'ensevelissement du Sauveur » (p. 33). C'est au recenseur que le point d'exclamation est échappé. La légitimité de la conclusion est d'ailleurs justifiée à la page suivante : Enlevez la circonstance que le linge a été tissé par Marie, enlevez les broderies, car « on peut contester la réalité de ces broderies (*intextæ*) en forme de *figurines* représentant les douze apôtres » ; enlevez la couleur verte, « simple illusion d'optique probablement », — « il reste acquis que, à la fin du VIIe siècle, on vénérait à Jérusalem un linge sacré, long *de plus de huit pieds,* sur lequel était figurée, d'une manière quelconque, une représentation du Christ » (p. 33) — c'est-à-dire que l'objet vu par Arculfe étant dépouillé de toutes ses caractérisques, devient très apte à devenir le saint Linceul. Et il le devient sans autre forme de procès. « Mais, en dehors de ces linges sacrés, nous avons signalé la présence à Jérusalem, dès la fin du VIIe siècle, d'un vrai linceul du Christ portant l'empreinte de son corps » (p. 36). Et maintenant, plus de polémiques! la critique et la piété sont d'accord.

Elles se sont accordées en effet dans les études de M. le chanoine Chevalier qui ont imprimé un mouvement si décisif à l'opinion catholique troublée. Son article de la *Revue biblique* (octobre 1902) a été traduit en anglais par le Rév. Jos. M. Flynn, doyen de Morristown (New Jersey), dans le *Pilot* de Boston (n° du 2 nov. 1902).

Faut-il lire l'Évangile sans Commentaires, mais comment le comprendre? Et si on coupe sa lecture d'ennuyeuses réflexions, comment en goûter le charme? M. le curé

(1) *Le Linceul du Christ*, étude critique et historique par le R. P. dom François Chamard, 8° de 104 p.; Oudin. Paris et Poitiers, 1902.

de Saint-Étienne du Mont, qui connaît très bien l'Évangile et les besoins des âmes, a composé une petite clef (1). Si on la possède parfaitement, on saura ce qui est indispensable pour se placer sans intermédiaire en présence du texte sacré, sur les évangiles et les problèmes qu'ils soulèvent, la Palestine, sa situation géographique, ses usages, les idées religieuses du temps de N.-S., sur la chronologie évangélique, la doctrine de J.-C., ses paraboles, ses miracles et sa divinité. Quelques illustrations aident le lecteur à se transporter dans le milieu où J.-C. a enseigné.

M. Serruys a étudié la source de l'ouvrage grec connu depuis A. Mai sous le nom de *Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione* (2). Ce traité serait l'œuvre d'Anastase le Sinaïte. Parmi les fragments inédits signalés par M. Serruys, il en est un qui contient, sinon une interprétation exacte des signes critiques d'Origène, du moins l'explication qu'en donnait saint Épiphane, car le texte, extrait du Panarion, est bien meilleur que celui qui se trouve actuellement dans ses œuvres et que personne ne pouvait expliquer quand il s'agissait du lemnisque et de l'hypolemnisque.

Voici ce texte et l'interprétation qu'en donne M. Serruys.

ὁ λιμνίσκος δηλοῖ ὡς μία συζυγὴ δύο τῶν ἑρμηνευτῶν ἴδιά τινα εἶπον ἢ ἐνηλλαγμένως ἔθη, καν τὸ ῥητόν.

ὁ ὑπολιμνίσκος δὲ καὶ οὗτος δηλοῖ ἐγκείμενος ὡς μία συζυγὴ τῶν ἑρμηνευτῶν παρηλλαγμένως τὴν λέξιν εἶπεν.

« D'après notre auteur, le *lemniscus* et *l'hypolemniscus* annoncent, l'un comme l'autre, des retouches opérées par un groupe isolé de deux interprètes (3). Le *lemniscus* signale une conjecture effectuée, soit sans l'aide des éléments traditionnels (ἴδιά τινα), soit par une modification apportée aux sources manuscrites (ἐνηλλαγμένως), de sorte qu'elle modifie l'idée exprimée. L'*hypolemniscus* au contraire marque les variantes qui n'affectent que l'expression. Si ces variantes d'expression étaient d'origine manuscrite ou si elles étaient des corrections arbitraires, notre texte ne le dit point; mais on peut conclure du mot παρηλλαγμένως (qui comporte l'idée d'un changement en mieux) que ces leçons étaient, non point signalées, mais adoptées par le groupe d'interprètes qui les présentait.

« En résumé le *lemniscus* indique une modification de la pensée, l'hypolemniscus une modification de forme ; le *lemniscus* signale la conjecture, l'*hypolemniscus* la correction (4). »

Un seul manuscrit de cette collection (5) contient « une stichométrie de l'Ancien et du Nouveau Testament et de quelques autres ouvrages et traités des Pères ». Cette stichométrie ne coïncide avec aucune de celles qui étaient déjà connues, ce qui n'est pas pour éclaircir le difficile problème du principe adopté par les anciens copistes et qui les faisait aboutir à une moyenne de 36 lettres par ligne. L'ordre des livres est curieux à noter. C'est trop, cependant, de dire que la liste « bouleverse l'ordre traditionnel du canon grec » (p. 53), car la variété des manuscrits et des listes prouve qu'il n'existait pas. La liste comprend les livres historiques, puis les prophètes, puis les autres livres, les Macchabées étant cependant réservés pour la fin avec Esther, Tobie et

(1) *La Clef des Évangiles*, Introduction historique et critique pour servir à la lecture des Saints Évangiles, par M. l'abbé H. Lesêtre, 16° de VIII-206 p.; Lethielleux, Paris.

(2) *Anastasiana*, Rome, 1902.

(3) On sait que d'après saint Épiphane, les Septante, divisés en groupes de deux, auraient élaboré séparément trente-cinq traductions grecques. Les additions et les suppressions opérées par eux auraient été identiques sauf quelques variantes de détail qu'il s'agissait d'indiquer.

(4) P. 38.

(5) Le Ms. 507 du monastère de Vatopedi (mont Athos).

Judith. Il est impossible de voir dans cet ordre l'intention d'exclure certains deutérocanoniques, puisqu'ils figurent tous, sauf Bel et le Dragon. L'ordre le plus semblable serait celui de Ruffin (1).

Le cycle liturgique des fêtes de l'Église est l'âme du culte chrétien. Il renouvelle la foi et la piété des fidèles et c'est concourir à développer cette foi et cette piété que de répandre une connaissance plus précise, plus sérieuse et plus personnelle du caractère et du sens de ces fêtes. C'est à quoi s'est attaché le R. P. J. Bonaccorsi, M. S. C., et déjà il a traité dans un petit livre « des principales questions d'histoire et d'exégèse relatives » à *Noël* (2). Aucun éclat, beaucoup de solidité : c'est toute sa méthode. L'appareil scientifique n'offusque nulle part les simples et les fruits d'une érudition judicieuse, partout condensés dans une exposition sobre et attrayante, satisferont même les doctes. L'historicité de l'Évangile de l'Enfance est revendiquée contre l'hypercritique. Le P. B. analyse brièvement ensuite le récit de saint Luc pour fixer le sens strict du texte et dégager les éléments historiques de ceux que la tradition postérieure a introduits dans le fait de la Nativité. De l'histoire relèvent : 1° le recensement de Quirinus, qui amène Joseph et Marie à Bethléem ; 2° la naissance de Jésus et sa déposition dans une crèche, à défaut de toute place en une hôtellerie ; 3° l'apparition des anges aux bergers qui vont aussitôt adorer le nouveau-né. Dès le milieu du second siècle (saint Justin), la tradition avait ajouté la grotte. Au IVe s. chez certains Pères une exégèse allégorique d'Is. 1 3 et d'Habac. 3 2 (LXX et anc. lat.) place auprès de la crèche l'âne et le bœuf, qui pénétreront bientôt dans l'art chrétien et seront si fermement adoptés par la tradition. On sait qu'il est à peu près impossible de déterminer l'année exacte de la naissance de Jésus. A travers l'obscurité des données anciennes touchant la date du 25 décembre, le P. B. croit, après d'autres et en se fondant sur le langage de beaucoup de Pères, discerner des traces d'adaptation allégorique de l'antique fête du *Sol novus*, si populaire à Rome où elle se célébrait au solstice d'hiver (25 déc. dans le calendrier romain).

Quant aux reliques de la crèche vénérées à Rome dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure depuis le VIIe s., d'aucuns disent le Ve, il faut féliciter l'auteur de s'en être expliqué avec une dignité grave, mais avec une loyale impartialité. La tradition palestinienne primitive est fort peu explicite. Au dire de saint Jérôme, la crèche eût été d'argile, et c'est beaucoup plus dans les usages de l'ancien Orient, surtout s'il s'agit d'une crèche d'étable, que les mangeoires portatives en bois, montées sur des tréteaux, qu'on peut trouver aujourd'hui devant les portes d'auberges. Encore est-il que la plus pieuse bonne volonté reconnaîtra difficilement la possibilité d'utiliser les cinq liteaux de bois doré conservés à Rome dans la construction d'une crèche même analogue à celle qu'on a rapportée des montagnes d'Adrianople dans la salle des archives de Sainte-Marie-Majeure. Le P. Lais, qui s'y est exercé, aboutit en fin de compte à je ne sais quel « meuble léger », quelque chose comme un berceau portatif « que peut-être la Sainte Famille emportait dans ses voyages » (p. 105), et qui eût été placé dans la crèche d'argile de Bethléem ! Pour dévote que soit l'intention, elle n'exempte point l'hypothèse de quelque ridicule. L'examen minutieux des reliques du *praesepe* et de leur histoire n'étant du reste guère en faveur de leur authenticité, on

(1) Swete, *An introduction to the old Testament in Greek*, p. 210.

(2) *Noël, notes d'exégèse et d'histoire;* 176 pp. in-12 et quelques gravures. Paris, Vic et Amat, 1903. L'ouvrage a paru simultanément en italien et en français. C'est l'édition française que nous suivons, bien que sa correction typographique laisse, ici et là, à désirer.

ne peut qu'applaudir à la sincérité loyale du P. Bonaccorsi. A qui serait tenté de crier à l'irrévérence, aux exagérations imprudentes de la critique, il est opportun d'offrir à méditer cette sage conclusion d'un éminent rédacteur de la *Civiltà Cattolica* (15 mars 1902) « que seule la vérité est mère de la vraie dévotion comme de la vraie piété » (cité par Bonac., p. 110). Les chapitres qui traitent de l'origine et du développement des crèches dans le culte et surtout de Noël dans l'art (1), la littérature et les coutumes populaires, seront goûtés de tous les lecteurs.

L'évolutionnisme chrétien (2), c'est un adieu assez lestement dit au calvinisme, et plutôt de la part du protestantisme libéral. « Et c'est ici le contre-pied et les antipodes du déterminisme calviniste. Dieu prédestine bien les élus à la vie éternelle, mais il ne veut pas savoir à l'avance qui sera ou ne sera pas élu, c'est à chacun de s'élire ou de s'exclure soi-même » (p. 60). Dans le système de M. Petavel-Olliff, tel qu'il l'a exposé dans de nombreux écrits, ceux qui s'excluent se condamnent au néant, car l'immortalité est conditionnelle. Et cela même est une application de la loi de l'évolution qui élimine ceux qui ne sont pas aptes à la lutte pour la vie. La lutte ici c'est la pratique du bien et l'amour. Pour rendre cette évolution chrétienne et même biblique, M. Petavel esquisse une nouvelle interprétation des premiers chapitres de la Genèse. C'est d'un concordisme très lâché, mais c'est encore du concordisme. Dans le premier chapitre, l'humanité est créée pour la vie animale, se distinguant à peine de la brute dont elle est encore bien rapprochée par ses origines. Le second chapitre introduit une race supérieure, la race blanche, probablement, que Dieu appela à la vie morale, mais qui se rébella (*sic*) contre le divin législateur. C'est le péché originel, qu'il faut maintenir énergiquement. « Le christianisme se trouve ainsi compatible avec la science évolutionniste, et l'évolution est amendée par l'Évangile. Le naturalisme moderne et Jésus-Christ, la science et la foi peuvent se tendre la main » (p. 804). — Pas très sûr! Mais enfin constatons toujours cet *exit Calvin*.

Il était facile de relever, comme la *Revue* l'a fait depuis longtemps, à quelles énormités Winckler se laisse entraîner lorsqu'il applique son système astral à Saül, à David et à Salomon. Ce sont aussi surtout ces excès qui ont frappé M. Salomon Reinach. Dans une note intitulée : *Au théâtre des « Folies babyloniennes »* (3), il réprouve avec vigueur ces « saturnales de *l'esprit de combinaison* en délire » qui « ne peuvent réjouir que les ennemis de la science, ceux qui, dans la *Saturday Review*, par exemple, dénoncent haineusement l'exégèse libérale de M. Cheyne et de ses collaborateurs ». — Il faudrait voir pourtant si la critique textuelle de M. Cheyne est beaucoup plus prudente. Quelques assyriologues sont en effet un peu grisés des merveilleuses découvertes qui s'opèrent sur leur terrain, mais que de richesses il renferme! Et M. Salomon Reinach ne cède-t-il pas lui-même à la tentation des combinaisons décevantes lorsqu'il voit dans les renards de Samson une légende qui remplace le sacrifice rituel du renard : « c'était le génie de la moisson qui brûlait à la place de la moisson elle-même » (4)? Le totémisme de W. R. Smith est-il un guide plus sûr que le mythe astral?

(1) Sur ce point spécial il faut signaler maintenant aussi la belle étude de M. de la Sizeranne : « L'esthétique des Noels », *Rev. des Deux-Mondes*, déc. 1902.

(2) *Le plan de Dieu dans l'évolution*, par E. Petavel-Olliff, Lausanne, 1902.

(3) *Revue archéologique*, t. XLI, p. 319.

(4) *Revue arch.*, t. XLI, p. 273.

M. Moïse Schwab a pris sur lui la tâche redoutable de donner en français le *Talmud de Jérusalem* qui n'avait pas encore été traduit. Le succès de cette utile entreprise a été tel qu'en peu de temps une nouvelle édition a été nécessaire. Elle est en cours de publication chez Maisonneuve (1). M. Schwab n'a pas cru devoir remanier complètement sa traduction, ce qui eût été superflu. On se contente donc d'une édition anastatique, avec des errata qui constituent la revision de l'auteur. Il serait très désirable que le distingué savant pût réaliser ensuite la traduction du Talmud de Babylone en français, ou éditer du moins dans notre langue quelques-uns des plus importants midrachim. Ce serait une importante contribution aux études bibliques.

Mentionnons aussi la continuation du *Josèphe* français (2). On a passé du tome Ier au tome VII, qui débute par le traité « de l'ancienneté du peuple juif » (contre Apion). particulièrement intéressant à cause des extraits qu'il contient. Les notes sont de M. Théodore Reinach ; elles sont très utiles pour la critique historique du texte de Josèphe, qu'elles remettent souvent au juste point. Une remarque cependant : sur ce texte de Josèphe (p. 96) : « on doit demander à Dieu par la prière non qu'il nous donne les biens — car il nous les a donnés lui-même spontanément et les a mis à la disposition de tous — mais que nous puissions les recevoir et les conserver après les avoir pris », on note que cette idée platonicienne, sans fondement dans la Bible, « ressemble singulièrement » à la doctrine de S. Matth., VI, 8 s. — ; il faut avouer que l'esprit qui a inspiré le *Pater noster* ne ressemble guère à ce souci de conserver les biens après les avoir pris.

Travaux allemands. — On voit de plus en plus se dessiner en Allemagne une tendance à employer les résultats généralement admis de la critique littéraire, sans en tirer des conséquences extrêmes en matière de théologie ou d'histoire. L'école de Wellhausen, de Stade, etc., a certainement passé le temps de l'apogée, et pendant que la dissection littéraire se poursuit, les protestants conservateurs essayent de tirer parti de la situation pour concilier la Révélation avec la critique. C'est manifestement dans cet esprit qu'est écrit le remarquable livre de M. Julius Boehmer sur « *le fondement fourni par l'Ancien Testament à l'idée du royaume de Dieu* » (3). Pour ne plus revenir sur la question littéraire, notons que si M. Boehmer est tout décidé à renvoyer après l'exil les Proverbes, les Psaumes, de notables parties d'Isaïe, sans parler du second Isaïe, il admet que les Prophètes antérieurs à l'exil ne sont pas seulement des prophètes de malheur, qu'ils ont annoncé le salut, et il ne fait pas difficulté de soutenir qu'Amos et Osée ont vu une des conditions du salut dans la maison de David ; ce dernier point est certainement très conservateur, peut-être trop en ce qui regarde Osée. L'introduction fixe l'esprit dans lequel on doit étudier l'A. T. Le Royaume de Dieu est une doctrine du N. T. Il ne s'agit pas d'en chercher le développement continu dans l'A. T. ; l'idée du royaume de Dieu n'est même pas un des concepts essentiels de la religion juive jusqu'au temps des Maccabées. L'auteur s'arrête là, parce qu'il ne sort pas du canon juif pour cette première étude. Il remarque justement qu'à force de faire de Jésus un homme de son temps, on en arrive à méconnaître son œuvre personnelle. Quelques-unes de ses idées se trouvent, il est vrai, dans des apocryphes qui

(1) Tome II, *Traités Péa, Demaï, Kilaïm, Schebiih ;* t. III, *Traités Troumoth, Maasseroth, Maasser Schéni, Halla, Orla, Biccurim ;* Paris, 1902.

(2) Paris, Leroux, 1902.

(3) *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, vor Lic. Dr. Julius Boehmer, Pfarrer in Raben, 8° de VI-236 pp. Hinrichs, Leipzig, 1902.

ne sont canoniques pour personne, mais il s'est toujours délibérément reporté à l'A. T., et ses disciples ont fait de même. Il faut donc chercher là avant tout les pierres d'attente auxquelles il a lié sa doctrine.

Une statistique, donnée pour base au travail, montre combien de fois le mot *roi* ou ses dérivés, ou des termes analogues, se rencontrent dans chaque livre de la Bible. Les passages n'étant pas indiqués, cette arithmétique a peu de portée. Il est inutile de savoir combien de fois se trouve le mot *roi* dans son sens ordinaire; il eût été très opportun de discuter les passages où ce nom se trouve dans le sens d'un dieu spécial des Sémites. La suite de l'ouvrage a d'ailleurs pour but d'expliquer les endroits où il est question du roi Iahvé ou du roi, fils de David, ou du royaume de Dieu. Le sens primitif de MLK est obscur. Il importe peu, puisque ce nom n'a été employé de Dieu qu'au temps où il avait pris le sens de Roi. Mais quelle idée se faisait-on du Roi? En dehors d'Israël on envisageait surtout la force, la puissance, la répression : dans Israël on sentait mieux que le peuple n'est pas fait pour le roi, mais le roi pour le peuple. C'est ainsi que M. Boehmer explique comment, dans le concept sémitique, le nom de Mélék a été donné au dieu le plus sombre et le plus cruel du Panthéon (1). Cette raison est insuffisante, et le prologue et l'épilogue du Code de Hammourabi nous montrent aujourd'hui quelle idée élevée on se faisait des devoirs du roi dans le monde sémitique. Ce n'est pas, croyons-nous, au titre de roi, mais à l'idée sous-entendue du royaume souterrain, que le Mélék tout court a dû son renom sanglant. Le Melqart, ou roi de la ville, à Tyr, ne semble pas avoir revêtu le même caractère. Lorsque les Sémites ont donné à Dieu le nom de Roi, ils entendaient sans doute un maître, mais aussi un défenseur, un protecteur, un juste juge, plus préoccupé de faire droit à l'opprimé, que de punir le coupable. C'est dans ce sens qu'on considérait, au temps des Juges, Iahvé comme le véritable souverain d'Israël. Quoi qu'il en soit, les traits du Mélék sémitique étaient alors fixés, et Boehmer a bien montré comment, dès le temps de David, la religion de Iahvé a eu conscience de son aversion pour de pareils attributs divins. Mélék a donc disparu des noms propres, remplacé surtout par Iahvé, et lorsque son culte a reparu avec Akhaz, c'était à la suite d'un synerétisme que les organes de la religion israélite n'ont pas cessé de condamner. Mais ils ne se sont pas bornés à cette protestation. Pour réagir plus fortement, ils ont représenté Iahvé lui-même comme un roi qui punit sévèrement les transgressions : « ce sont précisément les prophètes (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel) qui aimaient à nommer Iahvé מלך qui ont été les champions les plus zélés du Iahvéisme et les adversaires les plus zélés du culte du Mélék étranger » (p. 89). C'est ainsi que l'idée du roi Iahvé fut d'abord introduite, mais elle ne pouvait guère se développer tant qu'un descendant de David occupait le trône; il était proprement le roi, et quoiqu'il représentât la royauté de Iahvé, cela même empêchait que la royauté de Iahvé fût immédiate.

Cette royauté avait été peinte sous des couleurs sévères au temps où les châtiments menaçaient; le second Isaïe lui emprunte ses accents les plus consolants; elle sera l'espérance d'Israël. Le roi Iahvé, c'est l'auteur du pardon, de la grâce, du salut, c'est la première esquisse du royaume de Dieu dans l'Évangile. L'A. T. ne s'élèvera pas plus haut; avant le Nouveau, divers courants prendront naissance. Le roi Iahvé sera encore le maître souverain, le monarque, et cette idée culminera dans le livre de Daniel. Si les grands rois de Babylone et de Perse détiennent le pouvoir, c'est de la part du Roi par excellence, dont ils n'ont pas tout à fait méconnu les droits, mais cette

(1) D'après Boehmer (p. 39), le roi avait fini par représenter pour les Sémites celui qui consume et détruit les biens et la vie des hommes.

situation fausse devra cesser, et le royaume sera donné à un fils d'Israël. D'autre part, l'idée d'un roi, fils de David, instrument du salut d'Israël, reparaît après l'exil avec une force nouvelle, et parce qu'il s'agit de l'avenir, on peut le peindre avec tous les attraits de l'idéal. La question des païens, de leur salut ou de leur obéissance à Israël, vient encore croiser ses fils à ceux des thèmes précédents. Dans les Ps. **2** et **110**, il s'en dégage comme l'identité du roi fils de David et du roi Iahvé (1).

Nous ignorons comment M. Boehmer entend le royaume des cieux dans le N. T. ; son étude contribuera certainement à faire mieux comprendre l'ancienne esquisse.

C'est très spécialement contre Wellhausen que M. Riedel dirige ses traits (2). Élève de M. Klostermann, il est fidèle à son esprit et à sa méthode. Wellhausen n'aurait d'autre mérite que d'avoir exposé d'une façon séduisante les théories de George et de Vatke, qui ne sont, chez ce dernier surtout, qu'une application à l'exégèse historique des doctrines de Hégel. Ce reproche a été souvent articulé dans la polémique conservatrice : pour qu'on puisse juger du conservatisme de M. Riedel, il faut ajouter qu'il ne songe nullement à attribuer à Moïse le Pentateuque, qui ne prétend même pas être de lui (3). Il se composerait de différentes parties : 1) le livre de l'Alliance (Ex. **20-23**) ; 2) le petit code (Ex. **34**) ; 3) le Deutéronome, trouvé sous Josias, mais beaucoup plus ancien ; 4) la Loi de sainteté (Lév. **17-26**), antérieure à Ézéchiel ; 5) la description du tabernacle et du campement (Ex. **25-31**, **35-40** ; Num. **1-10**) ; 6) le livre des lois sacerdotales, dans le Lév. et les Nom. ; 7) les Paralipomènes au pays de Moab (Nom. **28-36**). Les textes législatifs (car il faut encore mettre à part les récits historiques) se divisent en deux groupes : les uns plus élémentaires destinés au peuple, les autres plus complets pour l'usage des prêtres ; on ne peut pas conclure que les plus rudimentaires soient les plus anciens ; ce caractère leur vient du grand public auquel ils s'adressaient.

M. Riedel néglige cependant de nous dire à quelle époque il place la composition de ces différentes pièces. Il est clair du moins qu'il s'efforce de maintenir la tradition historique, surtout quant à l'origine des grandes fêtes et quant à l'unité du culte. A l'unité primitive du culte on oppose surtout le texte capital de l'Exode (**20** 24-26). Il faudrait l'entendre ainsi : « Pour le sacrifice de tes holocaustes et de tes pacifiques tu me feras un autel de terre ou de pierres non taillées. Au contraire, tu pourras immoler tes brebis et tes bœufs dans tout le territoire, où je ferai invoquer mon nom et où je viendrai vers toi, etc. » Ce qui prouve que cette interprétation ne satisfait pas beaucoup son auteur, c'est qu'il en propose deux autres.

M. Riedel est plus heureux lorsqu'il refuse de conclure de deux textes (4) isolés que les contemporains de Moïse n'offraient pas de sacrifices à Iahvé. Avant de supposer une pareille énormité, contraire à toutes les vraisemblances, il faudrait avoir épuisé toutes les ressources de la critique et de l'exégèse, et en cas d'impuissance, mieux vaudrait la confesser que d'avancer une chose vraiment monstrueuse. Le texte de Jérémie ferait simplement allusion à la proposition que Iahvé fait aux Israélites en

(1) Kurz, es fehlt in Wahrheit nicht viel, dass der erwartete davidische König und der König Iahwe (nach Wert und Bedeutung) gleichgesetzt sind (p. 199). A propos du Ps. **110**, l'auteur ne semble pas avoir eu connaissance de l'acrostiche que Bickell a cru reconnaître.

(2) *Alttestamentliche Untersuchungen* von Lic. Theol. Wilhelm Riedel, 8° de 104 pp. ; Deichert (George Böhme), Leipzig, 1902. — Mk. 2.

(3) Die kritische Arbeit der letzten beiden Jahrhunderte hat gezeigt, dass der Pentateuch nicht ein Werk des Mose ist, sondern eine Komposition aus verschiedenen Schriftstücken, die gar nicht von Mose sein will (p. 61).

(4) Jér. **7** 21-24 et Amos **5** 25 ss.

Égypte, d'être leur Dieu, proposition qui ne contenait pas encore la mention des sacrifices et qui fut d'abord rejetée (Ex. 6 6-9). Si le raisonnement de Riedel était concluant, il aurait la plus grande portée, puisque le texte de l'Exode est un texte du type Code sacerdotal. Amos est expliqué ainsi : « Avez-vous, alors que vous m'offriez des sacrifices dans le désert pendant quarante ans, porté aussi Sakkout et Kevan? C'est pourtant ce que vous faites maintenant, etc... » Explication probable, mais qui n'est pas nouvelle. M. Riedel insiste ensuite sur les fêtes et spécialement sur la Pâque. Il refuse d'y voir l'immolation de l'agneau comme l'élément principal, et dès lors ce ne serait pas avant tout la fête d'un peuple de pasteurs. C'est une fête de la moisson, mais les Israélites ne l'ont pas empruntée aux Cananéens. Elle vient plutôt d'Égypte ou *posekh* signifie la moisson. L'époque de la moisson étant très inégale au pays de Canaan, un terme précis et aussi prématuré que le 14 nisan a dû être emprunté à l'Égypte. Les Israélites célébraient cette fête au moment de la sortie d'Égypte, et Moïse, joignant les deux souvenirs, en a fait une fête commémorative. En Palestine, où la moisson se faisait plus tard, on a ajouté, sept semaines après, la fête de la Pentecôte, qui est une fête de la moisson sans cachet historique. M. Riedel considère comme un point important contre la théorie de George de montrer, pour un cas particulier, que la tradition qui attribue à Moïse l'origine du culte est au moins vraisemblable. On pourrait sans doute demander plus, même sans chercher une origine égyptienne au mot *pesakh*. Une dissertation spéciale est destinée à prouver que le sabbat n'est pas d'origine babylonienne, mais spécifiquement israélite. D'autres notes sont consacrées à des points moins importants pour l'histoire religieuse. Le mariage d'Osée est réel, mais sa femme n'est adultère qu'au même sens qu'Israël : elle est fille de דבלים, c'est-à-dire qu'elle s'adonne au culte idolâtrique des petits gâteaux. — Le roi Iareb (Os. 5 13, 10 6) est le grand roi, מלכי־רב ; il eût suffi d'ouvrir le dictionnaire de Buhl pour voir la référence à M. W. Müller, qui a déjà proposé cette interprétation. Quelques notes sur Amos dont le texte n'aurait été écrit qu'assez longtemps après la mort du prophète.

Chez M. Procksch la réaction conservatrice est beaucoup moins marquée ; elle est sensible cependant, et cela est d'autant plus remarquable que c'est encore un jeune. Il se propose de reconnaître chez *les Prophètes antérieurs à l'exil leurs propres conceptions de l'histoire et la tradition qu'ils supposent* (1). Le second thème est particulièrement difficile, on peut dire inextricable dans l'état de la critique, telle qu'elle se pratique trop souvent dans les Universités protestantes. Lorsqu'un prophète semble avoir connu une tradition contenue dans un livre qu'on croit récent, on s'empresse de déclarer que le passage n'est pas authentique. Il faut donc pour traiter la question être fixé sur le texte des prophètes, sur celui de l'Élohiste et du Iahviste, etc., etc. Or l'auteur est assez conservateur quant au texte des Prophètes et fait remonter la composition du Iahviste beaucoup plus haut qu'on ne le fait dans l'école jusqu'ici régnante. Il ne voit aucune raison de le faire descendre plus bas que Salomon et refuse sagement de suivre Budde dans la dissection en J^1, J^2, J^3. S'il y a dans J des passages qui ne sont pas homogènes, rien n'empêche cependant qu'ils aient été mis en œuvre d'une seule fois par une seule main. Le Iahviste est un génie de premier ordre : de pareils dons ne se trouvent pas dans une école. M. Procksch a moins nettement mis en relief l'auteur Élohiste dont il place la composition à la même époque (p. 112). Cependant

(1) *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten*, 8° de 176 pp. ; Hinrichs, Leipzig, 1902.

c'est lui qui aurait eu la plus grande influence sur les Prophètes dans leurs réminiscences du vieux temps. La tradition du Iahviste n'apparaît nulle part sous sa forme propre, tandis qu'Osée, le Deutéronome et Michée ont connu l'Élohiste sous une forme écrite, telle que nous pouvons encore la reconnaître, et si on ne peut en dire autant d'Amos, d'Isaïe et de Jérémie, du moins ils tablent sur le même fond. L'auteur conclut donc à une remarquable unité de la tradition hébraïque. Quant au texte des Prophètes, il est beaucoup plus prudent non seulement que Cheyne, Duhm et Marti, mais encore que Wellhausen et Nowack. Il lui paraît impossible qu'ils se soient contentés de menaces, et Amos lui-même ne peut avoir fait consister le triomphe de Iahvé dans une simple destruction.

En revanche, il tient à leur prêter une religion purement spirituelle, qui eût condamné absolument les sacrifices. Si on peut tirer une conclusion historique certaine d'un texte, il faut admettre qu'Amos ne connaissait aucune loi sur les sacrifices pour le temps du désert. Wellhausen, sentant l'énormité de cette conclusion, distinguait entre peu de lois et beaucoup de lois. Procksch répond logiquement que si Amos avait admis quelques lois, son argument n'avait plus de valeur. — Il faut donc cesser de le lui attribuer! D'autant qu'Amos ne parle pas de lois sur les sacrifices, mais de sacrifices! Il faut lui faire dire, dans cette interprétation, que le peuple a connu dans le désert un culte purement spirituel, sans sacrifices, et qu'il y faut revenir; ou plutôt il faut reconnaître que sa prédication s'appliquait à des désordres beaucoup plus graves! M. Procksch n'a pas non plus toujours évité le danger de l'argument négatif : lorsqu'un Prophète ne parle pas d'un fait, cela ne veut pas dire qu'il l'ait ignoré, et si son génie est trop indépendant pour emprunter une forme littéraire, cela ne veut pas dire qu'il ne connaissait point les documents écrits. L'auteur le sait très bien, en principe, mais l'oublie dans quelques cas (1). Il faut louer d'ailleurs son étonnante connaissance de la littérature critique et son indépendance d'esprit en face d'opinions trop souvent servilement adoptées. Peut-être, dans la suite, réagira-t-il encore davantage.

M. le Dr Peters, professeur de théologie à la faculté catholique de Paderborn, s'attaque à son tour au texte hébreu de l'*Ecclésiastique* (2). Son ouvrage, très complet, comprend des prolégomènes, des notes critiques et le texte traduit en allemand. Inutile de dire que cette disposition nous est moins sympathique que celle qui place dans une seule page le texte et le commentaire.

Peut-être les Allemands font-ils la même réflexion lorsqu'il faut constamment faire la navette du texte au commentaire; mais l'exécution typographique est plus aisée, et ici elle est d'ailleurs très bonne, provenant des presses de Holzhausen à Vienne. Le fond est lui-même excellent, et fait honneur même à un savant déjà rompu aux travaux de la critique textuelle. Ce qu'il a voulu faire, c'est donner un texte critique, sans se soucier de reproduire le texte hébreu tel quel. Il le considère comme le véritable original, et n'estime pas que ni les manuscrits, ni les marges, fournissent la preuve d'une seule retraduction d'après les versions; mais enfin il a ses défauts. Ils sont

(1) Par exemple, p. 132, Osée ne peut pas avoir connu l'histoire du veau d'or, parce qu'il n'aurait pas manqué d'en faire un reproche s'il avait lu Ex. 32. De même (p. 174) la description du Paradis par Ézéchiel prouverait combien peu le Iahviste avait alors d'influence. Le Iahviste existait, et Ézechiel n'a pas jugé à propos de l'imiter; si, pour employer les termes de l'auteur, l'Élohiste avait peu d'influence à Béthel, il était inutile de citer sa condamnation du veau d'or.

(2) *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen*, von Dr. theol. Norbert PETERS, 8° de XVI-448 pp.; Fribourg (Bade), Herder, 1902.

même plus accentués que ceux du texte massorétique, puisque l'original, n'étant pas canonique pour les Juifs, a suivi les hasards de sa destinée sans être immobilisé par la Massore. Aussi M. Peters n'hésite pas à introduire dans son texte une retraduction d'après le grec ou le syriaque si elle lui paraît préférable. Il ne suspecte pas seulement le texte hébreu des altérations involontaires que la critique relève partout (1), mais encore de ces petits changements intentionnels qui proviennent d'un scrupule exagéré ; ordinairement ils sont plus fréquents dans le grec, mais l'hébreu n'en est pas exempt. Par exemple le sage conseillait : « ne mange pas avec une femme mariée, et ne bois pas de vin avec elle » (9 9). Ce simple tableau a paru *shocking* et le scribe a suggéré de pousser plus loin la prudence : « ne mange pas avec *son mari,* et ne bois pas de vin avec *lui* ». Dans sa morale un peu terre à terre, l'Ecclésiastique insinuait : « Si tu t'es laissé entraîner par les mets, lève-toi, vomis, et tu seras soulagé » (31 21). Le mot scabreux est remplacé par « tiens bon », ce qui n'est pas toujours facile. Le mot de *gibbor* (35 22) employé pour Dieu a paru trop familier ; l'hébreu dit : « comme un héros », et cependant le grec avait ὁ κραταιός. Ce texte est fort important pour la valeur du mot *gibbor* dans Isaïe (9 5, 10 21). L'homme retourne « vers la mère de tout » (40 1), c'est-à-dire la terre ; on a proposé « vers Dieu » (2). Il va sans dire que le Dr Peters considère comme une glose édifiante ces mots : « et tout ce qu'il est beau de faire devant Dieu, fais-le » (14 10), destinés à adoucir la sentence un peu vulgaire qui a si fort choqué le R. P. Knabenbauer, qu'il l'a fortement estompée à son tour (3). Un autre passage est très caractéristique. D'après Peters, le texte disait (4 28) : « Ne sois pas partial pour le prince » (4), et c'est bien le sens, car le verset suivant ajoute : « lutte jusqu'à la mort pour la vérité » ; or le texte hébreu actuel a mis à la place : « mais ne résiste pas aux autorités » (Lévi) ; n'est-ce pas toute une page de l'histoire du Judaïsme dispersé ?

Il ne faudrait pas croire cependant que Peters use arbitrairement de la conjecture. Il n'y recourt que lorsque les témoignages diplomatiques lui font absolument défaut. Les différentes versions sont soigneusement utilisées, en tablant en partie, pour ce qui regarde la version latine, sur l'excellent travail de Herkenne. Si la traduction latine suppose parfois un autre original que le grec actuel, ce n'est pas qu'elle ait été corrigée d'après l'hébreu, c'est qu'elle suit une autre recension grecque, que Théodotion a employée pour sa traduction et qui a laissé des traces dans la recension de Lucien. Le syriaque a été influencé par le grec, sinon directement, dans la personne du traducteur, au moins dans la transmission du texte. L'ouvrage était écrit en distiques ; tout autre élément est donc suspect. Mais l'auteur juge peu prudent de corriger d'après le mètre ou les strophes.

L'étude soigneuse d'un pareil travail ne peut donner que du profit ; notons cependant qu'elle est austère et qu'il faut la plus grande attention pour se rendre compte des textes autres que celui que préfère l'auteur.

L'étude de M. Nagel sur *la campagne de Sennachérib* est résolument conservatrice (5).

(1) La confusion relevée entre plusieurs lettres serait une preuve que l'ouvrage du Siracide a été écrit avec l'ancienne écriture hébraïque.

(2) אל au lieu de אם.

(3) *RB*, 1902, p. 609.

(4) C'est la traduction trop littérale de l'allemand : *und sei nicht parteiisch für den Fürsten* : l'idée est qu'on ne doit pas se laisser intimider par le prince ou chercher à lui plaire au détriment de la justice.

(5) *Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem*, von Gottfried Nagel, 8° de VIII-124 pp. ; Leipzig, Hinrichs, 1902.

L'auteur compare le récit assyrien, les sources bibliques et les sources grecques. Le récit biblique, dans le livre des Rois et dans Isaïe, est défendu contre tous les reproches de manque d'unité, de tendances, de retouches, et maintenu comme parfaitement historique dans les détails. Celui des Chroniques a une forme spéciale, mais était puisé aussi à une excellente source. L'armée de Sennachérib a été frappée par une intervention divine que l'auteur ne paraît vouloir rattacher à aucun phénomène naturel. Les principaux adversaires sont Duhm, Marti, surtout Meinhold. Il ne cite d'ailleurs que des protestants. Il eût été bon de reproduire l'inscription assyrienne qui n'est pas dans toutes les mains et de la commenter de plus près. La partie biblique est traitée avec détails dans la manière de Keil.

M. Max Müller s'est attaqué sur place, à Karnak, au célèbre traité entre Ramsès II et le roi des Hétéens (*Khet(t)ê* (1). Il publie le fac-similé de sa copie avec une traduction et des notes. D'après lui, il ne s'agit pas d'un traité de paix, mais d'un traité d'alliance ; la guerre était terminée depuis longtemps, et on finit par se résoudre à une véritable alliance. Le traité était sans doute écrit en babylonien, la langue diplomatique d'alors, lorsqu'il a été traduit par les scribes de Ramsès II vers 1320, d'après la table d'argent qui le contenait.

Le document a une importance exceptionnelle pour l'histoire religieuse. Dès le début, on trouve le terme *p. nûte*, « dieu » avec l'article, qui a, comme le note Müller, une apparence tout à fait monothéiste. Il ajoute que le texte portait sans doute *ilu* sans l'article, et que le traducteur égyptien ne pensait peut-être qu'au dieu principal d'un pays. En réalité il s'agit de la divinité, notion commune aux deux peuples, car dans cet endroit on dit : « Autrefois... Dieu ne fit naître aucune inimitié entre eux » (le grand roi d'Égypte et le grand prince des Hétéens). Quand il s'agit de prêter serment, chacun a ses dieux particuliers. Pour les Hétéens c'est en première ligne le Dieu-Soleil, le Seigneur du ciel, le dieu soleil de la ville *'A-r(e)-n(e)-na*. Il est cependant probable (d'après M., p. 39) que le soleil ne vient en première ligne que d'après les idées égyptiennes et que le grand dieu des Hétéens est celui qui est nommé après : le dieu du tonnerre, le Seigneur du ciel, le dieu du tonnerre de Khet(t)ê (les Hétéens), le dieu du tonnerre de la ville Arenena. Ce dieu du tonnerre est écrit *Su-t-ḫ* (dans Maspero, Southou) et ce mot, d'après Müller, n'est qu'une transformation artificielle plus ou moins voulue de Set égyptien, l'ancien dieu de la tempête et de la guerre. En réalité, le traducteur ne devait avoir sous les yeux que l'idéogramme du dieu lu Rammân, ou Hadad, ou pour les Hétéens Techoup. Dans ce cas, comme cet idéogramme (IM) a été lu Ba'al par Knudtzon dans les lettres d'el-Amarna (2), il faudrait ici lire ba'al, car Ba'al est le seul nom qui puisse être à la fois le dieu du ciel, du pays et de toutes les villes après nommées (3), surtout si l'on songe qu'on trouve ensuite Astarté (*'(e)-n* (pour *s*)-*t*(pour *ti*)-*ra-ti*) du pays (?) des Hétéens. Après viennent des dieux et des déesses dénommées par des localités, puis la reine des cieux, dont le cachet est bien sémitique, tous les dieux du serment et la déesse dame de la terre, dame du serment *'a*(= *ê*)*saḫ-ira*, c'est-à-dire un nom babylonien d'Ichtar (4), comme dame des pays, Müller conjecture du monde souterrain, ce qui est peu vraisemblable si c'est encore elle qui est la dame des montagnes

(1) Dans les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellchaft*, 1902, 5.

(2) *Beiträge zur Assyr.*, IV, 3 (1901).

(3) Le soleil d'une ville suppose aussi que le soleil est devenu presque un nom commun dans le sens de dieu, ce qui est encore sémitique (chez les Sabéens, au féminin).

(4) *Išḫara* — *Ištar bâlit matâti* (p. 39, note).

et des fleuves du pays de *Khetê*, enfin les dieux du pays de *Ki-za-wa-da-na*, dont la reine était originaire et qui avait peut-être été annexé par un mariage. Les dieux d'Égypte viennent ensuite, Amon, le dieu soleil, du tonnerre, les dieux mâles et femelles, les montagnes et les fleuves du pays d'Égypte, le ciel, la terre, la grande mer, le vent et les nuages. M. Müller n'explique pas pourquoi le dieu-tonnerre a encore ici la forme du dieu étranger. Peut-être sous-entendait-on : (le dieu) des montagnes et des fleuves, etc., sans quoi la religion égyptienne serait représentée comme beaucoup plus matérielle.

Le texte égyptien décrit les bas-reliefs ou les ciselures de la tablette d'argent : d'un côté le dieu du tonnerre, roi du ciel, qui embrasse le prince des Hétéens (c'était donc bien le dieu principal) ; de l'autre côté une déesse (?) qui embrasse la reine. Les difficultés sont inextricables, car le sceau du côté de la reine ne parle plus ensuite que du dieu-soleil masculin d'Arenena. Peut-être était-ce un dieu qui tenait la reine et non une déesse (1). Maspero a remarqué que cette posture se trouve à Boghazkeui, où le dieu, plus grand, tient le roi embrassé en lui passant le bras autour du cou, tous deux regardant devant eux. C'est, comme le remarque Müller, un moyen terme entre l'art égyptien qui suppose une étreinte complète et l'art babylonien dans lequel le dieu tient le roi par la main.

Müller note (p. 19) que *Khet(t)ê* est le nom d'un peuple, non d'un pays ; l'argument ne paraît pas topique puisque même dans ce cas (ligne 31) le scribe a marqué le signe du pays.

On ne comprend pas non plus cette réflexion : « le grand nombre des divinités sans équivalent babylonien est très remarquable et montre qu'il ne faut pas exagérer les influences sémitiques » (p. 390). — Tout ce qu'on peut identifier se rattache au sémitisme ; le reste n'est plus qu'une série de dieux ou de déesses de localités qu'on ne peut identifier, mais le thème est sémitique ; les dieux égyptiens ne sont pas rattachés à des cités particulières.

Ceux qui expliquent la Genèse ont une très jolie fiche à dresser d'après une note de W. Max Müller sur les fils de Misraim (Gen., x, 13-14). Les commentateurs ont ici recours aux égyptologues, et s'ils se sont trompés ce n'est pas leur faute, mais enfin il faut convenir que la question n'avançait pas. M. Müller indique la quantité perturbatrice ; ce sont les *Pathrusim*, incontestablement en égyptien la haute Égypte, qui ont fait croire qu'il fallait chercher les autres noms en Égypte, et spécialement introduire de gré ou de force la basse Égypte. On propose donc de considérer ce mot comme une glose, ou comme provenant d'une source différente, et on cherche les fils de Misraim non pas dans la vallée du Nil, mais à côté, à l'analogie des Libyens. De cette façon les Kasluḥim, lus נכמנים d'après LXX, deviennent par un très léger changement graphique les נסמנים ou les Nasamons (Hérod., IV, 172) près de l'oasis d'Ammon. Les ענמים deviennent, par un changement un peu moins facile, les כנמים ou כנמיתים (d'après les Ενεμετιειμ des LXX), habitant la grande oasis du sud, en égyptien *knmt* (2). Les נפתחים sont les פתחים ou les פתנחים, selon la prononciation ancienne ou la moderne (le נ aura été mal ajouté) ; ce sont ceux de l'oasis de *To-che(w)* ou *P-to-n-(n?)-che* en moderne, l'oasis de la vache, entre les deux autres. Les *Lûdim* sont à lire *Lûbim* et sont les Libyens dont les Lehabîm semblent être un dou-

(1) Si je comprends bien l'argument pour mettre une déesse, c'est que le mot *rpyt* ne se dit que d'une figure féminine ; mais ne peut-il être justifié par le groupement du dieu *et de la reine?*

(2) Pourquoi pas ceux d'Ammon, par métathèse ענמים pour עמנים, difficile à prononcer?

blet. Cette explication, purement géographique, sans changements textuels violents, est assurément préférable aux noms géographiques supposés par Ebers d'après des étymologies de dictionnaire.

M. Lidzbarski a terminé le premier volume de son *Ephemeris* pour l'épigraphie sémitique (1). Il est clos par des tables et constitue un supplément très précieux au manuel du même auteur. Le troisième fascicule s'ouvre par un article sur Balsamen dont les conclusions sont fort opposées à ce qui a été proposé dans les *Études sur les religions sémitiques* (2). L'auteur commence par détacher du sujet le dieu sabéen דשמוי où on voyait un maître du ciel, un pendant de בעל שמים. Il estime que ce nom signifie plutôt « celui qui possède la hauteur », en somme « le Très-Haut ». L'argument n'est pas décisif, car la forme שמוי n'existe pas en arabe, ni dans le sens d'élévation, ni dans celui de ciel, mais elle est conçue sur un thème normal qui pourrait s'appliquer aux deux sens. Il faut reconnaître cependant que l'identité des deux divinités ne peut plus être présentée comme une chose certaine.

Le point capital de l'article est cette thèse, proposée d'ailleurs sous la forme interrogative, que le Baal du ciel n'a pénétré dans le monde sémitique que sous l'influence des idées juives monothéistes, peut-être sans une propagande juive directe. La preuve principale, c'est l'influence exercée par les Juifs dans divers sens. Ils ont promu le vocable de ὕψιστος, le Très-Haut, parmi les Grecs; le titre du dieu de Palmyre : « béni soit son nom à jamais » (3), vient de chez eux, et de même le titre de « maître du monde » (4), donné au Baalsamin par les Palmyréniens. Pourquoi ne pas supposer le même fait deux siècles environ plus tôt, puisque le titre de Baalchamim ne paraît probablement pas avant l'an 200 av. J.-C.? C'est seulement à l'époque perse que le titre de « Dieu du ciel » apparaît fréquemment dans la Bible. Il existait sans doute, mais il est devenu à la mode parce que les Juifs se sont rendu compte que la religion des Perses était plus semblable à la leur que celle des autres nations. Le vocable « dieu du ciel » qui convenait très bien au dieu des Perses était comme un trait d'union et les conquérants ne furent pas insensibles à cette politesse. C'est à partir de ce moment que le vocable de « dieu du ciel » se répand dans le monde sémitique.

Malgré les restrictions dont elle est accompagnée, cette thèse ne paraît pas soutenable. Que les Juifs aient insisté sur le vocable de « dieu du ciel » à l'époque persane, c'est un fait, et que ce terme ait été choisi comme une sorte de terme neutre dans lequel on pouvait communiquer sans renoncer soit à Jahvé, soit à Ormuzd, cela est très vraisemblable. Le traité des Hétéens et des Égyptiens nous montre le même souci de donner aux dieux autant que possible le même caractère dans les relations diplomatiques. Mais ce fait n'a pu exercer une grande influence sur les autres Sémites. Si les Juifs avaient pu faire pénétrer leurs vocables, on rencontrerait un terme équivalent à El ʿEliyôn, qui revient dans la Bible plus souvent que « le dieu du ciel » et pendant plus longtemps (5). Or il n'y a rien de semblable, ni chez les Phéniciens, ni chez les Araméens. Le titre de « maître du monde » est récent chez les Juifs et l'emprunt,

(1) *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Erster Band 1900-1902, Giessen, Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1902, 8°, 372 pp.

(2) P. 88 ss.

(3) Lid. pense maintenant que cette épithète appartient au dieu Bel, modifiant ainsi l'opinion exprimée dans son manuel, p. 153, suivie dans les *Études*.... p. 96, note. Quant à l'influence des Juifs à Palmyre, elle a été notée par de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 53.

(4) מרא עלמא, qui d'ailleurs peut signifier « Seigneur d'éternité », comme Lid. le reconnaît.

(5) Surtout si l'on tient compte de l'Ecclésiastique.

par les seuls Palmyréniens, de l'expression : « que son nom soit béni à jamais », ne peut se comparer à l'extension et à l'antiquité du Baal Chamim. Nous avons maintenant deux inscriptions puniques qui parlent de prêtres de Baal Chamim : on ne voit guère l'influence des idées juives si puissantes à Carthage. On peut concéder, il est même sûr, que le nom se répandit sous l'influence d'idées monothéistes; mais la question est de savoir s'il n'est pas ancien, répondant à un concept sémitique de la divinité. Lid. oppose que les baals sont toujours les dieux de telle ou telle ville; mais il faut précisément reconnaître que les Sémites ont admis l'appropriation par une communauté d'un dieu céleste. C'est le cas des Hétéens qui nomment le dieu du tonnerre, seigneur du ciel, puis de leur pays, puis d'une ville particulière. Ce ne sont point des Sémites, mais ils règnent sur une région occupée par les Sémites et leur dieu du tonnerre est précisément l'équivalent de Hadad. C'est en lui que nous avions proposé de reconnaître le maître du ciel (1); Lid. reconnaît aussi le lien qui les unit, mais il semble supposer qu'il est moderne. Le traité des Hétéens nous paraît prouver le contraire. D'ailleurs le titre de « seigneur du ciel » (sans la terre) se trouve maintenant dans le Code de Hammourabi. Il est donné à Sin (le dieu-lune) (2), et cela se comprend très bien en Chaldée. Ces appropriations à des dieux différents du prédicat divin par excellence montrent bien que les idées monothéistes dans un sens très large ne sont point dues aux Juifs, mais existaient partout à l'état latent dans le vieux monde sémitique.

M. le professeur G. Hoberg a publié, en l'honneur du jubilé du Grand-Duc de Bade (9 sept. 1902), « *la plus ancienne traduction latine du livre de Baruch* » (3). Il n'est décidément pas facile de prendre copie de la célèbre Bible latine conservée aux Archives du Collège de Saint-Isidore à Léon. Déjà en 1587, l'évêque s'était excusé par une lettre au cardinal Antoine Caraffa de ne pouvoir imposer un pareil travail aux copistes espagnols. Dans son embarras presque comique, il avait pris le parti de noter sur une bible imprimée les variantes de son manuscrit, sauf à faire copier le Psautier et les livres de Tobie, de Judith et de Baruch, qui se montraient réfractaires à cet expédient. Il paraît qu'aujourd'hui les mêmes difficultés se présentent, aussi M. Hoberg a-t-il pris le parti de publier, pour la première fois, la copie de Baruch de 1587, conservée au Vatican. Le texte latin, exempt des retouches de latinité qu'on remarque dans la Vulgate et surtout dans le texte publié par Sabatier, semble bien être le plus ancien. Pour rendre la comparaison plus facile, M. Hoberg les a mis tous trois en regard du texte grec de l'édition romaine (d'après Tischendorf et Nestle, Leipzig, 1887). Suit le texte latin de la lettre de Jérémie (ch. VI de Baruch dans la Vulgate), de la même origine, comparé au texte grec et à la Vulgate, et le texte syriaque de la première lettre (non canonique) de Baruch, d'après l'édition de Mossoul. Des prolégomènes traitent du prophète Baruch, de sa personne et de sa vie, des citations de son livre chez les anciens écrivains ecclésiastiques, des traductions latines imprimées jusqu'à ce jour et de la traduction latine du Codex Legionensis. Nous y apprenons en passant que l'auteur n'étant pas d'avis que les Juifs aient eu deux Canons, ils n'en avaient donc qu'un seul qui comprenait le livre de Baruch; ils l'ont rejeté sous pré-

(1) Le texte de Ahiqar cité par Lid., p. 259, est très favorable à cette opinion. C'est par erreur que dans les *Études*..., p. 88, le Baal Chamin de Kharran est assimilé à la lune; ils sont distincts dans Jacques de Sarug.

(2) *Sin be-el sa-me-e*, éd. Scheil, p. 127, l. 41; cf. Gen., XXIV, où il n'y a pas de raison d'attribuer l'épithète « dieu du ciel » à une époque basse.

(3) *Die aelteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch*, 4° de 92 pp.; Herder, Freiburg, 1902.

texte qu'il n'était pas d'origine palestinienne, mais ils le lisaient encore en hébreu à l'époque chrétienne comme le prouvent les *Constitutions apostoliques*. Les détails donnés sur la vie de Baruch, le secrétaire de Jérémie, feraient supposer que M. Hoberg tient le livre pour son œuvre authentique. Pourquoi donc les Juifs l'auraient-ils rejeté plutôt qu'Ézéchiel (1) qui ne semble pas avoir écrit en Palestine?

Le *Theologischer Jahresbericht* (2) pour l'année 1901 ne contient pas moins de 1054 pages sans la Théologie pratique et les tables. Comme il est impossible d'analyser ces rapides analyses, nous indiquons seulement les sections : — I. *Littérature de l'Asie antérieure et histoire des religions en dehors de la Bible*, par MM. Beer et Lehmann. Très intéressant : également éloigné des aventures babyloniennes et d'un conservatisme étroit. — II. *L'Ancien Testament*, par M. Bruno Baentsch. — III. *Le Nouveau Testament*, par MM. Bruno Meyer et Rudolf Knopf. — IV. *L'histoire de l'Église*, par MM. Erwin Preuschen, Albert Buckner, Otto Clemen, Walther Koehler, Johannes Werner, Oscar Kohlschmidt ; ce volume contient 452 pp. — V. *Théologie systématique*, par MM. Arno Neumann, Max Scheibe, Arthur Titius, Théodor Elsenhaus. — VI. *Théologie pratique*. — VII. Tables. Nous sommes bien résolu à rendre toujours les mêmes hommages à cet instrument d'information qui demeure hors de pair. Dans la partie scientifique le ton est celui d'une impartialité courtoise. Mais nous continuerons aussi à faire observer que ce n'est pas le lieu à des boutades contre le catholicisme. On lit par exemple, sous la plume de M. Buckner (p. 409) : « Les travaux de *Combes* sur la Croix et les Saints Lieux de Jérusalem sont à noter comme un type de démonstration catholique, et comme un témoignage de la plus complète ignorance de ce qui s'appelle critique et recherche historique. » Pourquoi l'auteur ne considère-t-il pas plutôt comme un type de démonstration catholique les travaux des Funk, des Mercati, des Batiffol, des Chevalier, des Duchesne? D'autant que plusieurs ouvrages catholiques, qui ne sont que signalés, méritaient plus d'attirer l'attention que ces infortunés articles auxquels on accorde par exception l'honneur d'une citation! N'importe, nous ne dirons pas que cette sortie ou ces oublis représentent « la méthode protestante », et s'il nous arrivait de rencontrer dans la littérature du protestantisme quelque plaquette niaise, nous en conclurions seulement que certaines personnes ne devraient pas imposer leur prose, ni aux Revues, ni à leurs lecteurs. Que M. Buckner se rassure sur l'état d'esprit du catholicisme. L'article en question n'a pas été jugé moins sévèrement par les collaborateurs ordinaires de l'*UC*.

Le *Theologischer Jahresbericht* a donc pris une forme définitive, au moins pour plusieurs années. L'innovation de l'année dernière sera continuée ; une bibliographie paraît séparément, ne contenant que les titres des ouvrages ou des articles. M. Nestle y joint un nécrologe.

Le nombre des Revues dont on cite des articles est d'environ deux cent dix. On souhaiterait d'y voir des revues écrites en des langues moins répandues, comme les *Bibelforskaren* de Stockholm. Aucune revue espagnole. En Italie *Archivio storico italiano* (Florence), *Bessarione* (Rome), *Nuovo Bullettino* (Rome), *Rivista storica italiana* (Turin), *Studi religiosi* (Florence). La langue française est plus largement représentée : *Annales du Musée Guimet* (Paris), *Bulletin critique* (Paris), *Bibliothèque de l'École des Chartes* (Paris), *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (Toulouse), *Journal asiatique* (Paris), *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris),

(1) On sait que si Ézéchiel a été discuté, c'est à cause de la difficulté de le concilier avec la Thora.

(2) Berlin, 1902, Schwetschke und Sohn.

Mélanges d'histoire et d'archéologie (Paris), *Revue archéologique* (Paris), *Revue biblique* (Paris et Jérusalem), *Revue bénédictine* (Maredsous, Belgique), *Revue critique* (Paris), *Revue des Deux Mondes* (Paris), *Revue des études juives* (Paris), *Revue historique* (Paris), *Revue de l'histoire ecclésiastique* (Louvain), *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (Paris), *Revue de l'Orient chrétien* (Paris), *Revue philosophique* (Paris), *Revue des Questions historiques* (Paris), *Revue sémitique* (Paris), *Université catholique* (Lyon). Le protestantisme de langue française a : *Bulletin de la commission de l'histoire des églises wallonnes* (la Haye), *Bulletin historique et littéraire* (Paris), *Le Chrétien évangélique* (Lausanne), *Revue chrétienne* (Paris), *Revue internationale de Théologie* (Berne), *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), *Revue de théologie et des Questions religieuses* (Montauban). Nous regrettons de ne pas trouver dans cette liste la *Revue thomiste* (Paris et Toulouse), les *Études* (Paris), le *Canoniste* de M. Boudinhon (Paris) ; et puisque le recueil s'étend à l'histoire des religions, le *Bulletin de correspondance hellénique* (Paris), les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et B.-L.* (Paris), la *Revue des études anciennes* (Bordeaux), etc. La langue anglaise et l'allemand occupent la plus grande place. On regrette *Ecclesiastical Review* (New-York), le principal organe des catholiques américains, le Bulletin de l'Université catholique d'Amérique (Washington), *Church Quarterly Review* (haute église anglicane), etc.

M. Fieker édite une nouvelle suite d'*Études sur les monuments chrétiens* (1). Le premier cahier de cette série est consacré aux rapports entre la prière et l'image (2).

La question que se pose l'auteur, M. Karl Michel, est de savoir pourquoi les mêmes sujets bibliques reviennent le plus souvent dans les peintures des catacombes pendant les trois ou quatre premiers siècles. Il est constant que ces sujets ont trait à une délivrance miraculeuse : Noé, Daniel, Jonas, Suzanne, etc. On en a conclu qu'ils représentaient allégoriquement la rédemption. C'est sous la direction des chefs de l'Église et même sous leur inspiration que ces sujets auraient été choisis. M. Michel propose une solution assez différente. Il se trouve que ces exemples de délivrance miraculeuse — les mêmes — se rencontrent dans des prières populaires très répandues comme les prières pseudo-Cypriennes. Les goûts populaires ont dû influer sur les artistes, les images sont aussi une prière ou un encouragement. Jusque-là rien de mieux. M. Michel ajoute que ces prières ont un caractère d'exorcisme très prononcé. On attendait un résultat magique de leur récitation, ou du moins une action efficace contre le monde des esprits. Cela aussi est possible. Il existe encore dans le peuple — du moins en France — des prières qu'on récite pendant l'orage pour détourner la grêle. Une bonne femme en savait une qui n'était autre qu'un récit populaire de la Passion de J.-C. Mais est-ce vraiment sous cet aspect que les sujets ont plu aux peintres et ont été préférés par eux? Entre le goût du peuple et la surveillance des pasteurs, ne faudrait-il pas faire une part aux tendances des artistes eux-mêmes? M. Michel objecte à l'opinion commune que l'autorité ecclésiastique n'aurait jamais suggéré des sujets païens comme Orphée, etc. Mais ils ne se trouvent pas non plus dans les prières. Aussi bien la thèse est présentée avec modération et une extrême sympathie pour ces temps si touchants, le berceau du christianisme. L'auteur essaye de classer les sujets dans un ordre chronologique et étend son enquête aux menus objets de

(1) *Studien ueber christlichen Denkmäler.*

(2) *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, von Karl Michel, 8° de IX-127 pp.; Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1902.

(3) *Oriental. Litter. Zeit.*, déc. 1902, p. 471 ss.

verre, d'ivoire, lampes, etc. On se demande seulement comment on peut présenter au public une pareille étude sans une seule représentation figurée.

L'excellente *Grammaire* de Gesenius est devenue meilleure encore, grâce au soin diligent du Prof. E. Kautzsch (1). La première édition date de 1813 et comprenait 200 pages, petit in-octavo. La vingt-septième édition a près de 600 pages d'un grand in-octavo très compact. La vingt-sixième édition ayant été tirée à un très grand nombre d'exemplaires, ce seul cas suffit à mettre en relief l'intensité des études hébraïques en Allemagne; nous attendons encore en France une grammaire hébraïque. Ce juste hommage rendu à nos voisins, souhaitons qu'ils se fassent un point d'honneur de faire connaître au public allemand la science française. On est étonné que les inscriptions de Neirab ne soient pas citées parmi les plus anciennes araméennes (2), le nom de M. Clermont-Ganneau n'est pas même prononcé à propos de la stèle de Mésa.

Les améliorations sont notables. Ce sont d'abord des additions : une petite liste des expressions artificielles ou des abréviations de la Massore, un paradigme (le verbe ל״ה avec les suffixes), un registre des formes expliquées, en distinguant si elles sont certaines, douteuses ou fausses, une table des écritures sémitiques due à la main exercée de M. Lidzbarski, plus complète que la précédente, une phototypie de l'inscription de Siloé.

Il y a aussi des transformations. Le prof. Kautzsch n'est pas de ceux qui redoutent de se corriger. Toujours prudent, car il sait à merveille qu'une grammaire ne doit accueillir qu'avec réserve les opinions nouvelles, il est cependant plus sympathique que par le passé aux corrections textuelles. S'il hésite à se prononcer, du moins il ne se croira plus obligé de donner une explication telle quelle aux monstres grammaticaux, produits du hasard ou enfantés par le cerveau capricieux des Massorètes; dans certains cas il reconnaîtra qu'une ponctuation anormale n'a d'autre but que de donner le choix entre deux prononciations régulières. Les résultats obtenus dans la métrique par Sievers sont admis dans les grandes lignes. Pour l'origine de l'écriture, l'auteur penche toujours pour l'emprunt aux Égyptiens du principe de l'acrophonie.

On ne s'attendait guère à trouver l'empereur Guillaume dans le Bulletin de la *Revue biblique*, dont les nouvelles n'ont jamais rien de commun avec les parades militaires, les bombardements de ports ou les grandes initiatives mondiales. Sa Majesté s'est commise pourtant avec l'exégèse et nous ne saurions être accusé d'indiscrétion ou d'irrévérence en faisant connaître à nos lecteurs la piquante théorie de la Révélation qu'elle vient de livrer à la publicité (3).

Parue sous forme de lettre à l'amiral Holimann, membre du comité de la *Deutsche Orientgesellschaft*, cette déclaration a été provoquée par le prof. Delitzsch, qui avait à traiter à nouveau de *Babel und Bibel* dans une réunion récente de la Société Orientale honorée de la présence de l'empereur et de l'impératrice. On se gardera de rappeler trop vite l'âge heureux où Charlemagne visitait les écoles d'Alcuin. Voici les faits. Delitzsch s'étant laissé entraîner du domaine de l'histoire dans celui de la re-

(1) *W. Gesenius' hebräische Grammatik. völlig umgearbeitet von* E. Kautzsch, 27 éd.; Leipzig, Vogel, 1902. Le prix de 6 marks est très modéré.

(2) Et celles de Hadad et de Panammou peuvent-elles sans plus être dites araméennes?

(3) Nous empruntons le texte autorisé au journal *Das Vaterland* (XLIII, 51, 21 fev. 1903) qui cite lui-même la *Kreuz-Zeitung* de Berlin.

ligion, voire de la théologie, avait avancé qu'il ne faudrait plus s'obstiner à conserver des dogmes surannés, ruinés par la science; qu'on doit progresser toujours, car la puissante impulsion donnée par la Réforme n'a été qu'une étape aujourd'hui dépassée, et que le dernier mot de la Religion comme de tout le reste appartient dans l'avenir au libre effort de la science. De tels propos, qui offensaient également le sentiment catholique et les oreilles des protestants piétistes, n'étaient-ils point sanctionnés de l'approbation impériale? Cela pouvait bouleverser l'orthodoxie de bien des faibles; aussi Guillaume II a-t-il tenu à faire savoir ce qu'il pensait des propos aventureux du maître, et de leur inopportunité, non sans y aller ensuite d'une petite charte *de credendis* à l'usage de son bon peuple et à l'instar des Institutes théologiques des vieux empereurs d'Orient. D'abord le cas de l'infortuné Delitzsch. Son rôle était de faire de l'assyriologie et de l'histoire en exposant les résultats des dernières découvertes, mais nullement d'en prendre texte pour échafauder un système religieux subjectif et troublant. Ce n'est pas dans ce but que Sa Majesté subventionne les fouilles allemandes en Orient. Au reste, libre à Delitzsch de rêver ce qu'il lui plaira et de le proposer dans les cercles d'hommes spéciaux, mais qu'il ne porte pas cela aux oreilles des simples ou des profanes, à qui il n'appartient pas d'en juger. César ne veut pas entraver l'essor des doctes, mais il lui déplaît que ceux-ci mettent en cause la divinité même de Jésus-Christ.

Quant au fait de la Révélation, voici comment la lettre impériale s'en explique. Il y a deux sortes de Révélation : l'une « continue, relativement historique »; l'autre « purement religieuse, ordonnée à la manifestation ultérieure du Messie ». Dieu n'a cessé de se manifester par ses créatures; l'âme même de l'homme est quelque chose de Lui et comme un bon père il se révèle à l'humanité pour l'entraîner dans le progrès. Selon les temps il s'est manifesté ainsi à telle ou telle nature transcendante, « prêtre ou roi (1), chez les païens, les Juifs et les chrétiens »; tels « Hammourabi... Moïse, Abraham, Homère, Charlemagne Luther, Shakespeare, Goethe, Kant, l'empereur Guillaume le Grand ». Et donc aussi Guillaume II, si on l'entend bien, car le charisme n'est pas restreint (2). Suivant le mot favori de son grand-père qui ne cessait de se proclamer « un simple instrument dans la main du Seigneur », le souverain est d'avis qu'il faut admirer une révélation divine en tout homme ou en tout peuple qui accomplit de grandes choses, puisque c'est Dieu qui agit immédiatement en nous.

L'autre Révélation commence avec Abraham, qui implante dans sa race l'idée monothéiste. Moïse l'inculque de nouveau et plus fortement; elle est développée par « les Prophètes et les Psalmistes » jusqu'au jour où, le Christ apparaissant, Dieu est devenu homme. Depuis lors « nous sentons son feu brûler en nous », ses plaies sont notre force, son intercession nous sauve.

Après cela il est évident qu'il y a dans la Bible une foule de récits fort étrangers à la Révélation divine; par exemple la promulgation de la Loi au Sinaï peut bien n'être qu'un récit symbolique de la façon dont Moïse avait présenté aux Hébreux une législation très humaine, analogue au code de Hammourabi. En fin de compte, Guillaume II déclare : 1° croire en Dieu, un et unique; 2° admettre la nécessité pour les hommes de conserver une *forme* quelconque pour enseigner Dieu à leurs enfants;

(1) Serait-ce à dessein que la lettre impériale, très fine de nuances, aurait subordonné le sceptre à la crosse?

(2) Il est plaisant d'observer qu'un journal italien, *Il popolo Romano*, n'ayant saisi qu'en gros le document tudesque, s'était offensé que Guillaume n'ait pas octroyé la Révélation à des grands hommes de race latine : « Virgile, Dante, Napoleon ». (Cf. n° du 24 fév. 1903.)

3° enfin que cette forme ayant été jusqu'ici l'A. T. traditionnel, il ne doute point que les progrès de la science ne la modifient essentiellement. Le nimbe du peuple élu pourra pâlir beaucoup, mais qu'importe? il restera la substance : Dieu et ses œuvres. « La Religion ne fut jamais un produit de la science mais un épanchement (*Ausfluss*) du cœur et de la nature de l'homme en sa tendance vers Dieu ». Signé « Guillaume empereur, roi ».

L'abondance des matières nous oblige à renvoyer la Langue anglaise *et le* Bulletin de Palestine *au prochain numéro.*

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE DE St PAUL

II. — JÉSUS-CHRIST, SEIGNEUR ET FILS DE DIEU.

C'est sous ces deux titres que saint Paul a présenté Jésus-Christ au monde. Alors que les Douze prêchent Jésus comme le Messie aux Juifs de Palestine et de Syrie, l'apôtre substitue au terme hébreu ceux de Seigneur et de Fils de Dieu et le fait accueillir des intelligences grecques auxquelles il annonce l'évangile. Ces deux titres ont affranchi le nom de celui qui est au-dessus de tout nom des marques nationales; ils lui donnent tout son essor. Ils contiennent de plus toute la christologie du converti de Damas; ils nous révèlent comment il a envisagé le prophète Messie, comment il a conçu ses relations avec Dieu et avec l'humanité et comment il l'a prié. Il est donc nécessaire de les analyser et d'en dégager le sens total.

L'intérêt de cette étude est suffisamment indiqué par le fait que les croyances de saint Paul courent dans l'église chrétienne depuis ses origines, et nous ne pensons pas soutenir un paradoxe en disant qu'elles sont les plus anciennes en date et en crédit. Elles sont en effet les premières attestées puisque les lettres de l'Apôtre sont les premiers écrits du Nouveau Testament (1). Dans les trente années qui suivent la mort du Sauveur, sa personnalité apparaît dominante : elle est au premier plan. Il est le témoin de la foi nouvelle; sa conscience est la seule que nous puissions interroger, la seule qui nous informe de Jésus et du salut. Sans lui nos origines seraient plongées dans la nuit sombre qui enveloppe les autres manifestations religieuses et qui dérobe à l'historien les personnalités des fondateurs; sans lui, nous n'aurions pas accès auprès du Christ vivant. Vingt ans après la disparition du Maître il adressait ses lettres. Mais la doctrine qu'elles contenaient avait été exposée et prêchée dans la mission de la Galatie du sud (2). Elle était arrêtée quand il donnait l'évangile sur les frontières de la Syrie et

(1) On sait que d'après saint Irénée (*C. haer.*, III, 1) les évangiles synoptiques ne furent rédigés qu'à partir de l'an 60.

(2) Actes, **13** et **14**.

de la Cilicie (1). Les Actes des Apôtres le mettent en scène dès l'instant de sa conversion. D'après eux, il n'aurait eu qu'un seul maître, Jésus-Christ. Son propre témoignage, d'autre part, n'autorise pas à soupçonner une transformation ou une évolution de doctrine (2). Depuis sa retraite au désert, il parle et il agit; sa vie est publique; son enseignement est connu des Douze et des églises judaïsantes; il est contrôlé et il est accepté. Les grandes lignes de son évangile, son interprétation de la tradition qu'il a reçue sont fixées; ce que nous appelons sa théologie, les rapports de Dieu avec l'homme, le péché universel, la justification par Jésus-Christ, ont acquis leur forme définitive. Grâce aux repères que l'Apôtre indique dans son épître aux Galates, par lesquels il marque les premières étapes de sa prédication, l'historien peut approcher de Jésus-Christ; il est mis en contact immédiat avec le fondateur.

Mais sa démarche semble arrêtée par la retraite mystérieuse de saint Paul dans l'Arabie. Sa curiosité s'inquiète du silence de l'Apôtre. Pour quel motif a-t-il quitté Damas et s'est-il enfoncé, loin des hommes, loin de son milieu, dans le désert? Si au lendemain de sa conversion, tout vibrant du choc imprévu qui l'avait transformé, saisi par la révélation que Dieu lui avait faite de son Fils, il se dérobe à l'Église, ce n'est pas vraisemblablement pour obéir à des goûts de monachisme. Il n'entre pas dans la solitude comme l'Essénien et le Thérapeute, qui, lassés du monde, s'en isolent, pour imiter leur contemplation stérile, pour se soumettre à des rites extérieurs et à des purifications multipliées. Son âme ne fut jamais atteinte de leur pessimisme, et leur oisiveté mystique ne l'a pas tenté; il sait qu'il est l'instrument choisi pour porter au monde le nom de Jésus-Christ. Ne serait-il pas permis de conjecturer qu'il consacra ce temps à un travail de pensée, d'élaboration dogmatique? L'état de son âme après l'apparition du chemin de Damas montre combien cette hypothèse est fondée.

Saint Paul est arrivé au Christ sans y être préparé. Toutes les conceptions messianiques qu'il a puisées dans les Écritures et qu'il a apprises à l'École sont ébranlées. Elles avaient été déconcertées par la révélation subite et inattendue. Il dut reconnaître qu'il s'était trompé, que le signalement prophétique, tel qu'il l'avait dégagé des saints livres, était inexact et faux. Son esprit essentiellement logique, de même que la discipline rigoureuse de son éducation, exigeait une autre re-

(1) Aux Galates, 1 21.

(2) M. Schmiedel (Handcommentar, IIe aux Corinthiens, 5 16) déduit du texte « le Christ, selon la chair », que saint Paul parle de l'idéal messianique pharisien. L'Apôtre indiquerait ainsi le temps qui a précédé sa conversion. M. Schmiedel reconnaît donc la forte unité de la doctrine de saint Paul et la ferme orientation de sa vie, orientation qui remonte à la révélation du chemin de Damas.

constitution. Il ne lui suffisait pas, d'autre part, de savoir que Jésus était le Messie; il ne pouvait pas recevoir la foi comme un pêcheur du lac de Tibériade ou comme une pieuse femme de la Galilée. La conviction nouvelle ne pouvait être enracinée en lui, que s'il lui trouvait un appui scripturaire, que s'il la fixait dans des cadres dogmatiques nouveaux. Ce sont ces prolégomènes obligés, œuvre de réflexion et de sagacité, qu'il lui importait de refaire immédiatement. Il s'adressa aux livres saints; de même que nous contrôlons une doctrine, une croyance qu'on nous présente pour la première fois, à l'aide des principes de notre raison, que nous l'éclairons des certitudes scientifiques déjà acquises et que nous ne l'acceptons qu'après en avoir critiqué la valeur, de même il recourut à ces livres qui contiennent la parole de Dieu et qui pour lui sont la source unique de vérité, la norme infaillible de la foi. Les prophètes y ont parlé du Messie; ils ont donné son signalement; ils ont décrit son œuvre et annoncé chacun des actes essentiels de sa vie. Le nouveau converti devra diriger tout son effort pour relever dans les Écritures toutes les marques messianiques qui pourront s'adapter au Jésus, qui lui est apparu et qu'il connaît. Le désert fut donc sa seconde école, l'école de théologie chrétienne; c'est là, dans le recueillement et loin des hommes, que, repassant ses souvenirs bibliques, il en dégagea un autre idéal du Christ et un programme nouveau de rédemption messianique. Toutes les conceptions christologiques que nous nous proposons d'étudier ont leur attache prophétique, leur appui et leurs références scripturaires. Nous pensons qu'elles en furent investies dès les premiers temps qui suivirent sa conversion. On voit dès maintenant comment nous nous séparons des critiques et pourquoi. D'après eux, saint Paul aurait conservé non seulement ses habitudes de penser, les catégories de son esprit, mais encore toutes ses conceptions anciennes sur le Messie, conceptions qui auraient été le moule dans lequel il aurait façonné la vie et la personne de Jésus. Pour nous, il nous semble établi qu'il faut intervertir l'ordre des rapports. Puisque c'est à la lumière de sa foi qu'il a relu les prophètes, c'est donc le personnage historique qui a été le modèle. C'est un cadre appareillé à ce personnage historique qu'il a cherché dans les Écritures. Ce malentendu écarté, nous pouvons aborder directement l'objet de notre étude (1).

(1) En dehors des commentaires classiques, catholiques et protestants, nous avons spécialement consulté : Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 1897; B. Weiss, *Die biblische Theologie des neuen Testaments*, 1895; v. Weizsacker, *Das apostolische Zeitalter*, 1892; Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898; Feine, *Jesus Christus und Paulus*, 1902; Bousset, *Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter*, 1903.

I

LE CHRIST HISTORIQUE.

Qu'il ait connu le Christ de l'histoire, qu'il se soit informé de son œuvre et de ses paroles, qu'il ait suivi le cours de son ministère et que, par conséquent, le Christ ait été peint d'après sa vie humaine, saisi sur le vif de la réalité et non tracé d'après la prophétie, rien ne le montre mieux que les détails caractéristiques et fermement appuyés dont il a semé, au hasard de la plume, ses diverses épîtres. Il suffit de les recueillir pour dessiner l'esquisse complète d'un évangile.

Jésus est un homme (1), né de la femme (2), Juif, puisqu'il est fils d'Abraham (3), de la descendance de David (4). Il a des parents : des frères; l'un s'appelait Jacques (5). Quant à sa manifestation au monde, elle n'a pas été celle d'un Seigneur, adéquate à sa nature et à ses droits; il est apparu comme un serviteur, comme un esclave (6). Il s'est soumis à la loi de Moïse (7). Il obéit à la volonté de Dieu, son Père, jusqu'à la mort de la croix (8). S'il a limité son ministère à Israël, s'il n'est pas sorti de la Palestine, c'est qu'il voulait réaliser lui-même les promesses données à son peuple (9). Il fut rempli du Saint-Esprit (10). Saint Paul a connu les paroles de Jésus; elles sont des commandements et leur autorité est absolue (11). Entre ses disciples le Christ avait élu les Douze qui devaient continuer son ministère. Ce sont les Apôtres. Pierre est leur chef; il parle au nom du groupe (12). L'activité miraculeuse du Seigneur n'est pas mentionnée directement. Saint Paul cependant ne l'ignore pas; il la sous-entend quand il parle des « signes de l'apôtre » qu'il a donnés comme les autres, signes ac-

(1) I Cor., 15 21; Rom., 5 15, 8 3.

(2) Gal., 4 4.

(3) Gal., 3 16; Rom., 4 1, 9 5.

(4) Rom., 1 3.

(5) Gal., 1 19; I Cor., 9 5. On sait que, d'après les Pères, ils sont ou des cousins de Jésus ou des fils de Joseph, nés d'un premier mariage.

(6) II Cor., 8 9; Phil., 2 7.

(7) Gal., 4 4.

(8) Phil., 2 8.

(9) Rom., 15 8 : « Je dis, en effet, que le Christ a été serviteur des circoncis, pour prouver la véracité de Dieu en confirmant les promesses faites aux Pères. » Cf. II Cor., 1 19 et Rom., 9 3.

(10) Rom., 1 4; « Le Seigneur est l'Esprit », II Cor., 3 17.

(11) I Thess., 4 15, sur la résurrection au moment de la parousie; I Cor., 7 10-25, sur le mariage; 9 14, sur le salaire dû aux ministres de l'évangile. Celles-là sont citées expressément comme paroles de Jésus. On en a recueilli beaucoup d'autres qui sont, en quelque sorte, fondues avec son enseignement personnel.

(12) Gal., 2 7; I Cor., 9 5, 15 5.

complis au nom de Jésus et qui sont la continuation et la répétition des siens (1).

Les allusions à la mort de Jésus-Christ sont plus nombreuses; c'est son intérêt dogmatique qui les a provoquées.

L'institution de l'Eucharistie appartient à ce cycle; le récit de l'apôtre est une vraie scène évangélique; minutieuse, détaillée et d'une allure narrative soutenue, elle peut être mise en face des pages synoptiques, et elle témoigne que son auteur était capable de s'informer et d'écrire en historien. Il rapporte que le Seigneur fut trahi pendant la nuit où il célébrait le repas avec ses disciples (2). Il connaît les outrages et les invectives dont il fut accablé. « Le Christ ne s'est pas complu en lui-même, mais, selon qu'il est écrit : les outrages de ceux qui t'insultent sont tombés sur moi (3). » En lui abondent les souffrances du Christ (4). Peut-être faut-il voir une allusion au délaissement du Christ et à sa prière sur la croix dans la description que l'apôtre a faite de son propre abandon au moment de mourir(5)? En s'appliquant le psaume « mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » il n'aurait fait que suivre l'exemple de son maître. Jésus est allé de lui-même à la mort poussé par son amour pour les hommes (6). Sa croix était de bois (7); son corps y fut fixé par des clous (8). Il fit sa confession sous Ponce-Pilate (9).

Jésus, immolé comme notre agneau pascal (10), a été enseveli (11). Dieu l'a éveillé d'entre les morts (12). Le jour de la résurrection semble être déjà pour saint Paul le jour religieux de la semaine (13). C'est le corps humain, le corps enseveli qui a été réanimé (14) et transfiguré (15) : on n'en peut pas douter. Jésus est monté au ciel où il trône maintenant à la droite de Dieu (16). On l'attend pour juger les vivants et les morts (17).

(1) Gal., **3** 4; II Cor., **12** 12.
(2) I Cor., **11** 23.
(3) Rom., **15** 3.
(4) II Cor., **1** 6 et Phil., **3** 10.
(5) II Timot., **4** 16-18.
(6) Gal., **2** 20; Rom., **8** 37.
(7) Gal., **3** 13.
(8) Col., **2** 14.
(9) I Tim., **6** 13.
(10) I Cor., **5** 7. Peut-être faut-il voir dans ce rapprochement l'indice que Jésus est mort le jour de la Pâque juive?
(11) I Cor., **15** 4.
(12) I Thess., **1** 10; Gal., **1** 1; I Cor., **6** 14; II Cor., **4** 14, etc.
(13) I Cor., **16** 2. Il invite les Corinthiens à préparer leur aumône le premier jour de la semaine.
(14) I Cor., **15** 4. Il a été enseveli et il a été ressuscité.
(15) I Cor., **15** 49; II Cor., **4** 6, **5** 1; Philip., **3** 21, etc.
(16) Rom., **8** 34; Eph., **1** 20.
(17) I Thess., **1** 10, **4** 16; Thess., **1** 7; Phil., **3** 20.

Saint Paul, on le voit à ce tableau, connaît les principaux faits, les moments importants de la vie de Jésus. La tradition qui plus tard devait être fixée par les synoptiques coule chez lui vivante et pleine; il la puise à sa source, et il nous en donne le premier jet. Il fait le départ entre sa pensée et la pensée du Christ; il prend soin de marquer lui-même qu'il livre ce qu'il a reçu. Nous trouvons donc à la base de sa christologie le roc solide de l'histoire. C'est le Christ de l'évangile qui s'est imposé à lui. Il ne l'a pas créé, il ne l'a pas fait sortir des Écritures et de son rêve, comme ses contemporains, les auteurs des apocalypses. Celles-ci n'ont fourni que le cadre au tableau qu'il traçait d'après nature, l'appui prophétique à la réalité vue et touchée.

Mais, comme nous l'indiquions au terme de notre précédente étude, le Christ de l'histoire ne l'a pas retenu et ce n'est pas vers lui qu'il va diriger l'humanité; il n'a pas mission d'apprendre au monde l'idylle galiléenne et les jours sombres de la Judée. Il avait contemplé le Christ ressuscité, il l'avait fixé dans son éclat de Fils de Dieu, il reçut de cette vision une empreinte définitive. Il rejoint le Christ là où il le trouve et il s'attache à lui non pas dans le moment historique — déjà évanoui — de son court apostolat, mais dans le moment éternel et supraterrestre où, source de salut et de vie divine, il exerce pleinement son action messianique, où toute puissance lui a été donnée au ciel, sur la terre et aux enfers. Être en Christ-Jésus, c'est adhérer au Christ dans son état glorieux; c'est, pour reprendre une comparaison connue, s'envelopper dans cette atmosphère divine, la seule qui soit désormais connaturelle au chrétien; c'est vivre en Lui, comme l'arbre puise sa vie dans le sol, comme l'oiseau la trouve dans l'air et le poisson dans l'océan (1). « Il est mort pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. Ainsi dès maintenant nous ne connaissons personne selon la chair et si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette manière (2). »

(1) Sanday (*The Epistle to the Romans*, p. 160) approuve l'interprétation de M. Deissmann, d'après laquelle la relation indiquée par ἐν est locale. Il remarque aussi que l'ordre des noms est invariable. On ne trouve que ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, jamais ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Par conséquent, ajoute-t-il, la formule se rapporte au Christ glorifié, regardé comme πνεῦμα, et non pas au Christ historique.

(2) M. Heinrici donne le commentaire détaillé de ce texte obscur. Il maintient d'abord, avec raison, pensons-nous, que κατὰ σάρκα n'est pas une norme subjective et qu'il ne faut pas le lier avec οἴδαμεν. Cette norme ne peut être ici qu'objective. L'Apôtre veut dire qu'il ne connaît personne selon son apparition humaine et sa manifestation extérieure, mais selon ce qu'il est quant à son esprit, en tant que chrétien et que créature nouvelle. Il ne connaîtra pas le Juif d'après sa descendance charnelle, il n'estimera pas le riche à sa richesse, le savant à sa science, l'esclave à sa servitude.

Passant à la phrase : εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν,

On ne sera donc pas surpris qu'il ait négligé les faits évangéliques qui n'entraient pas dans ce point de vue. Il n'a pas repris la prédication du royaume de Dieu qui, d'après les évangiles synoptiques, fut à la base de l'enseignement de Jésus ; il ne l'ignore pas cependant : il a maintenu ce terme surtout dans son sens eschatologique. Le titre de Fils de l'homme disparaît tout à fait. En plus de l'équivoque à laquelle il pouvait donner lieu sous sa forme grecque, il n'était plus adéquat à l'état glorieux du Christ; il ne pouvait pas désigner celui qui, par la résurrection d'entre les morts, avait été Fils de Dieu puissant. Un de ses emplois mérite d'être signalé. Le royaume de Dieu est appelé « le royaume du Fils de son amour (1) ». Chez saint Paul, le Christ règne avec Dieu, associé au Père comme principe de la grâce, digne d'être invoqué par la même prière.

Il n'a fait aucune allusion à la naissance miraculeuse bien qu'il n'ait posé aucun principe qui l'exclue (2). Elle n'entre pas dans sa christologie; jamais il ne l'a considérée comme le moment de l'incarnation, et les critiques qui ont établi la filiation divine sur la conception par le Saint-Esprit, n'ont pas d'appui dans l'enseignement de l'Apôtre. Son silence sur le baptême de Jésus apparaît encore plus surprenant. Ce fait qui, d'après les évangiles, signale aux foules juives le caractère messianique du Nazaréen, le marque comme l'élu de Dieu sur qui était descendu l'Esprit, figuré par la colombe : fait éclatant entre tous par le décor du Jourdain rempli de baigneurs, du ciel qui se fend pour laisser passer la voix de Dieu, a été complètement omis. Il sait et il dit que Jésus a l'Esprit de Dieu, qu'il est l'Esprit. Il désigne même l'élément divin qui le constituait par opposition à l'élément humain du nom d'Esprit de sainteté. Jamais il ne conçut cet élément divin comme apporté par la théophanie du Jourdain ; jamais

il fait remarquer que οἶδα exprime une connaissance permanente, tandis que γινώσκειν désigne une connaissance transitoire. Puis il élimine diverses interprétations : entre autres, celle de Klöpper d'après laquelle le Christ selon la chair, serait le Christ historique non encore dépris de ses limites nationales, légales et particularistes (saint Paul s'y serait attaché même après sa conversion, et, à un moment inconnu, il aurait modifié son point de vue); celle de M. Hilgenfeld qui suppose que saint Paul aurait vu Jésus pendant son séjour à Jérusalem ; celle de M. Schmiedel pour qui le Christ selon la chair, fixé pendant un certain temps par l'Apôtre, serait sa conception pharisienne, un simple *Gedankenbild*. Il suggère que la phrase pourrait n'être qu'hypothétique : « Quand bien même nous aurions connu le Christ selon la chair, nous aurions déposé cette connaissance parce qu'elle s'opposait à celle qui est selon l'Esprit. » Cf. aux Galates, 5 11.

Nous avons marqué plus haut notre préférence pour l'explication de M. Schmiedel; elle nous semble mieux établie, bien que celle de M. Heinrici puisse se défendre.

(1) Coloss., 1 13.

(2) Nous indiquerons plus loin ce qui nous engage à maintenir fermement ce point de vue. Cf. *Études sur les Évangiles*, p. 58.

il n'a considéré le baptême comme un jour de naissance, comme l'instant de l'incarnation. Il nous invite — et nous l'établirons bientôt — à remonter plus haut et à rechercher, en dehors de l'espace et du temps, la sortie éternelle du Fils du Dieu. La transfiguration ne l'a pas intéressé; elle aussi n'entre pas dans sa christologie. Veut-il nous décrire l'amour de Jésus pour les hommes, son abnégation et son esprit de renoncement, son état de pauvreté volontaire; veut-il le présenter à ses lecteurs comme un modèle à imiter sous ces divers aspects? Il lui suffisait de choisir, au hasard, dans cette vie publique de trois ans, de signaler sa recherche de la brebis perdue, l'émotion de son cœur à la vue des infirmités humaines, devant ces foules affamées du pain de froment et du pain du ciel; il pouvait relever une de ses paroles où sa charité se montrait audacieuse en brisant les cadres sociaux établis et en négligeant les interdictions religieuses imposées sans mandat. Ce recours à l'histoire ne l'a pas tenté; il se reporte au moment de l'Incarnation. S'il recommande aux chrétiens de Corinthe la collecte en faveur de l'Église de Jérusalem (1), il stimule leur générosité en leur rappelant l'exemple de Jésus-Christ qui « étant riche s'est fait pauvre ». Exhortant ses chers Philippiens (2) à la douceur et à l'abnégation, il les invite à reproduire et à ressentir les sentiments de celui qui, étant en forme divine, a pris une forme d'esclave, est apparu comme un homme et s'est anéanti. Souvent même il introduit une prophétie au lieu de l'exemple historique qu'il avait sous la main. Il dit qu'il ne connaît et qu'il ne prêche que Jésus crucifié (3). Mais il faut entendre cette parole. Jamais il ne fait le récit de la passion et ne reconstitue les stations du chemin de la croix; jamais il ne veut nous retracer les traits de l'homme de douleur. Il met en relief sa soumission à la volonté du Père auquel il obéit jusqu'à la mort de la croix, l'amour avec lequel il s'est livré pour nous tous, et surtout les bienfaits de cette mort qui sont la rédemption et le salut, auxquels les chrétiens participent désormais.

Comme on le voit, l'état nouveau et permanent du Christ installé dans la gloire, comme Seigneur, seul le fixe et retient sa contemplation. Il commande sa théologie et il inspire son ascèse. L'apparition historique n'a été qu'un moment, un instant, entre l'avant et l'après, — et cet instant est évanoui. Qui veut à sa suite adhérer à Jésus-Christ, le con-

(1) II Corinthiens, 8 9.

(2) 2 5-12.

(3) I Corinthiens, 1 23. La même remarque peut s'appliquer au texte de l'épître aux Galates 3 1 « qui vous a fascinés, vous, aux yeux de qui Jésus-Christ a été décrit comme crucifié? » Nous ne nions pas que l'Apôtre ait pu raconter l'histoire de la passion aux chrétiens qu'il évangélisait. Mais l'intérêt de cette mort au point de vue de la rédemption l'a surtout préoccupé, de même que son annonce prophétique. V. B. Weiss, *das Evangelium und die Evangelisten.*

naître et lui demander le salut, la vérité et la grâce, selon l'expression johannique, n'a pas à se reporter à cet instant d'humiliation et d'anéantissement. Du Christ exalté à la droite de Dieu, associé à sa toute-puissance, ce salut dérive directement, en voie droite. Jésus n'est plus l'absent que l'humanité doit regretter; au contraire, il lui est présent davantage encore.

II

LE SEIGNEUR.

Le chrétien, instruit par saint Paul, a appris de lui à invoquer Jésus sous le nom de Seigneur, à confesser de Jésus-Christ ou du Christ Jésus qu'il est le Seigneur :

> Que si de ta bouche tu confesses SEIGNEUR Jésus-Christ,
> Que si de ton cœur tu crois que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé (1).
> Personne ne peut dire Jésus est SEIGNEUR sans le Saint Esprit (2).

Il déclare lui-même qu'il prêche Jésus-Christ comme Seigneur. « Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais le Christ Jésus SEIGNEUR (3). » Ce sont là des formules créées par lui; elles ont toute la netteté d'un article du symbole.

Dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine et de Syrie on était habitué à confesser Jésus comme le Christ. Jésus est le Christ, telle était l'expression de leur foi. Nous nous trouvons donc en face d'une vraie substitution. L'historien doit en rechercher la cause, expliquer l'abandon de la formule ancienne et l'origine du titre nouveau accrédité par saint Paul, et en marquer tout le sens et la portée.

On le voit, le mot Christ qui, dans la première confession chrétienne, était attribut ou prédicat, a été transposé (4); il est du côté du sujet; il est associé au nom de Jésus pour désigner la personne du Sauveur, sous les deux formes Jésus-Christ ou Christ Jésus : celle-là, plus ancienne, se rencontre dans les adresses des premières lettres; à partir

(1) Ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου Κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θέος αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ (aux Romains, **10** 9).

(2) Καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (I aux Corinthiens, **12** 3).

(3) Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρυσσόμεν, ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν Κύριον (II aux Corinthiens, **4** 5).

(4) Le Christ est devenu un nom de personne. Χριστός se trouve quarante fois; on rencontre ὁ Χριστός cent fois environ.

des épîtres aux Corinthiens l'expressions Christ Jésus est constante dans les adresses ; elle est attestée par les meilleurs manuscrits (1).

Le nom de Christ, d'origine juive, n'était compris que par les Juifs. Il n'avait pas de sens pour celui qui n'avait jamais lu l'Ancien Testament et qui ignorait le travail de ses commentateurs. Le Grec ou le païen auquel on présentait Jésus comme le Messie n'était pas intéressé, ni même sa curiosité éveillée, puisqu'il n'avait pas participé à l'attente d'Israël. Il devenait hors d'usage, dans les églises helléniques, comme titre et comme expression de foi. Plus encore que son origine, le sens que les judaïsants lui donnaient, la frappe particulière dont ils l'avaient marqué, devaient encourager saint Paul à le laisser perdre. Pour ces chrétiens, la formule : Jésus est le Messie, désignait encore le héros national, suscité par Dieu, pour restaurer le royaume des Pères, pour purifier le temple et rappeler à l'observance plus parfaite de la loi. L'apôtre, qui a conçu le salut messianique comme indépendant de ces organes de sanctification et comme universel, devait éviter une méprise grave. Il rompit audacieusement toutes les attaches nationales et étroites qui pouvaient nuire à l'évangile, et de même qu'il évite dans son enseignement les allusions au royaume de Dieu, il écarte le titre de Messie. Celui-ci du reste ne suffit plus à expliquer la personnalité de Jésus, maintenant qu'il est installé dans la gloire. C'est pourquoi Paul le révèle et il l'éclaire dans son état nouveau en le prêchant et en l'invoquant comme Seigneur. Ce nom a-t-il été créé par saint Paul ou bien a-t-il été emprunté à la tradition évangélique? Nous estimons que l'apôtre l'a reçu des Douze, mais qu'il lui a substitué un sens nouveau.

Le mot κύριος devait se trouver dans la catéchèse. Les apôtres, pendant la vie terrestre de Jésus, avant d'attacher à sa personne et à son œuvre le caractère messianique, l'avaient appelé κύριος. Les foules qui le suivent, les malades qui lui demandent la guérison l'interpellent par le vocatif κύριε. Lui-même donne l'ordre à ses apôtres au moment où ils préparent son entrée à Jérusalem de le nommer κύριος (2) ou plutôt ὁ κύριος ὑμῶν. Dans le discours apocalyptique il s'intitule ὁ κύριος ὑμῶν (3). Ce nom est alterné avec διδάσκαλε chez les synoptiques. Il importe de rechercher les mots araméens qu'ils traduisent.

M. Resch ramène κύριε à διδάσκαλε, et il conjecture que ce dernier serait la version grecque du mot araméen précisé ῥαββεί. D'après lui l'appel des disciples et de la foule à Jésus aurait été ῥαββεί ou ῥαββουνί,

(1) Voir Sanday, *op. c.*, p. 3.
(2) Saint Matthieu, 2 13.
(3) Saint Matthieu, 24 42

mon maître; ils auraient marqué ainsi la maîtrise de son enseignement qui les avait spécialement frappés. M. Dalman (1), mieux averti, ce nous semble, rejette cette identification. La littérature judéo-palestinienne, dit-il, connaît deux vocatifs מָרִי et רַבִּי. Κύριε serait la traduction de מָרִי. Il suffit de se rappeler la formule d'attente de Jésus, en usage dans les premières communautés, *marana* ou *maran* pour conclure à l'existence d'un vocable araméen autre que *rabbei*. L'emploi eschatologique de *marana* n'aurait-il pas son origine dans la parole de Jésus rapportée par saint Matthieu : « Veillez donc, car vous ne savez pas à quelle heure votre Seigneur viendra »? Remarquons aussi que ce mot araméen *mar* ou *mara* est toujours construit avec un suffixe (2). On ne le trouve pas à l'état absolu. Les disciples n'ont jamais invoqué Jésus comme le Maître, le Seigneur. Il n'est pas le Maître en soi, mais leur Maître, leur Seigneur; c'est vis-à-vis d'un groupe déterminé que s'exerce cette maîtrise. Elle est donc limitée dans son extension; elle l'est aussi dans sa qualité et dans son contenu. Pour les disciples et pour la foule, il n'est pas Κύριος ou ὁ Κύριος le Seigneur sans restriction, à l'état absolu. Ils ne l'isolaient pas de l'humanité et ne mettaient pas entre eux et lui la distance d'un homme à Dieu. Ils saluaient le maître qui avait toute puissance pour guérir et pour chasser les démons, le docteur qui leur révélait, en des formules nouvelles et avec autorité, le Père céleste. Tel ils le comprenaient, tel ils l'invoquaient.

Le mot Κύριος, nous venons de le voir, n'est pas un nom essentiel, apte à définir une personne et à nous révéler ses attributs. Il indique et il exprime une relation : maîtrise, supériorité, prééminence vis-à-vis d'inférieurs. Saint Paul a retenu ce titre. De même que les apôtres, témoins du ministère public de Jésus, l'avaient invoqué Κύριε, lui aussi le priera sous ce titre, mais il en étend la signification : c'est une Seigneurie, une Excellence d'un autre ordre qu'il confesse. La maîtrise que Jésus avait exercée aux jours de son activité en Judée et en Galilée, maîtrise de thaumaturge et d'exorciste, maîtrise de docteur et de prophète, est passée; elle n'entre pas dans son intuition. Il n'est pas arrivé à la foi par des voies lentes et progressives, par une méditation réfléchie de l'œuvre du Christ historique. La Κυριότης réduite et temporaire de celui-ci ne l'a pas retenu. C'est le Seigneur installé

(1) *Die Worte Jesu*, p. 269.

(2) Ce suffixe doit être suppléé là où l'évangéliste synoptique l'a omis. Même dans l'interrogation de Jésus aux pharisiens au sujet de David : si donc David l'appelle seigneur, comment est-il son fils? on doit entendre que Jésus a dit : si David l'appelle *son* seigneur (Saint Matthieu, **22** 45).

dans l'éternité, associé à la toute-puissance du Père, qu'il invoque et qu'il prêche (1).

Le Seigneur règne d'abord et exerce ses droits de maître et de chef sur la communauté des croyants et sur chacun des individus. Tous lui appartiennent, car il les a tous rachetés; pour obtenir cette domination il est mort et il est ressuscité (2). De lui dérive le pouvoir de ceux qui gouvernent l'Église (3). Il trône à la droite de Dieu comme Seigneur de tous (4), car l'héritage du monde entier, promis au rejeton d'Abraham, lui a été donné (5). Il ne le regarde pas comme un être humain divinisé qui, par l'apothéose, serait sorti de notre sphère. Il invite à l'adorer comme un Dieu; il lui reconnaît les attributs réservés à la divinité et une domination spécifiquement divine. Nous nous trouvons d'abord en présence d'une substitution audacieuse. Pour définir le culte digne du Seigneur, saint Paul a recours à une formule consacrée par un usage constant, technique en quelque sorte et rituelle (6). Dans l'Ancien Testament, l'Israélite se distingue du païen parce qu'il invoque le nom de Κύριος-Yahvé. Il est un Yahviste. « Quiconque invoquera le nom de Κύριος-Yahvé sera sauvé (7). » Reconnaître Yahvé comme Dieu, à l'exclusion de tout autre, et l'invoquer comme tel, ne peut être qu'une adoration. Or, ce salut que le Juif obtenait autrefois en invoquant le nom du Seigneur-Yahvé, le chrétien, quelle que soit son origine, le reçoit, en invoquant le nom du Seigneur Jésus, et pour l'établir, l'apôtre reproduit la formule ancienne en substituant au nom de Κύριος-Yahvé celui de Κύριος-Ἰησοῦς. S'il n'identifie pas Κύριος-Ἰησοῦς avec Κύριος-Yahvé, il marque que la Κυριότης de celui-là est de même essence que celle de Yahvé; il réclame pour lui la même invocation qui, dans l'espèce, est une adoration. Cette substitution n'est pas le jeu d'une dialectique violente et irréfléchie. Elle est l'œuvre d'un esprit conscient et attentif. Saint Paul en déduit toutes les conséquences (8). Le Christ quand il apparaîtra pour juger aura l'om-

(1) M. Feine reconnaît aussi que l'emploi du mot κύριος dans ce sens est prépondérant chez saint Paul. On le trouve aussi en usage pour désigner le Christ historique : les frères du Seigneur I Cor., **9** 5, Gal., **1** 19; paroles du Seigneur I Thess., **4** 15 : commandements du Seigneur I Cor., **7** 25. 10. 12, **9** 14; traditions du Seigneur I Cor., **11** 23, etc. Mais, fait-il remarquer, même dans ces cas la connexion indissoluble que l'apôtre s'est faite du Seigneur exalté et du Seigneur terrestre se laisse voir (p. 39).

(2) Rom., **14** 8; I Cor., **3** 23; II Cor., **5** 15.

(3) I Cor., **5**; II Cor., **10**, **13** 10.

(4) Rom., **10** 12.

(5) Gal., **3** 16.

(6) Aux Romains, **10** 12. 13.

(7) Joël, **2** 32.

(8) La remarque est de B. Weiss, *op. c.*, p. 285.

niscience de Dieu; il pénétrera les cœurs (1). On le prie comme autrefois on priait Yahvé! Les références sont nombreuses et on peut dire que des épîtres de saint Paul, il monte un murmure constant d'adoration vers le Seigneur nouveau. Le mot κύριος, il l'emploiera sans le suffixe qui en restreint l'extension; il le mettra en circulation sans l'article. Jusqu'à cinquante fois on le rencontre sous la forme ἐν Κύριῳ : être en SEIGNEUR (2). Il est le Seigneur des chrétiens; il l'est aussi du monde. « Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est SEIGNEUR à la gloire de Dieu le Père. »

Dans sa première épître aux Corinthiens, il dit sa pensée sur l'origine des choses; il oppose à la conception païenne qui met en œuvre plusieurs dieux et plusieurs seigneurs sa croyance monothéiste. « Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes. » La collectivité cosmique, de même que la collectivité chrétienne, est par lui, « δι' οὗ τὰ πάντα. C'est le seul κύριος que l'on doive admettre. Il lui attribue en plus de son action surnaturelle de rédempteur, — action qui est liée à l'incarnation, — un rôle dans l'origine du monde, qui, pour n'être que secondaire, n'en est pas moins le rôle d'un Dieu. D'autre part, il le croit préexistant. Le Seigneur, par qui toutes choses sont, était donc déjà avant que toute chose soit; et il était non pas comme un ange, mais comme un être divin, puisque la création, qui est une œuvre spécifiquement divine, est son œuvre. Et si l'on prend garde que le mot κύριος, chez les Grecs, était synonyme de Dieu; que Paul, informé des notions élémentaires de leur théologie, n'a pas craint de le mettre en circulation dans des communautés chrétiennes, de conversion récente, à peine dépouillées des croyances d'autrefois, qui en avaient encore conservé les cadres, et qui, par l'entrain naturel de leur pensée, devaient croire Jésus-Seigneur Dieu, on comprendra tout le sens et la portée de la confession de saint Paul (3).

(1) I Cor., 4 5.

(2) I Cor., 1 2 : σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; II Cor., 12 8.

(3) M. Dalman (*op. c.*, p. 27) rappelle que les titres de ὁ κύριος et de *dominus* ont été appliqués aux empereurs romains. Auguste et Tibère les avaient refusés. Plus tard et assez souvent, fait-il remarquer, on les trouve en connexion avec les honneurs divins rendus aux Césars de leur vivant. Trajan, Adrien, Antonin le Pieux sont appelés ὁ κύριος. Sévère est nommé « Dominus noster sanctissimus » (*Corpus Inscr. Lat.*, VIII, 7062). Suétone (*Dom.*, XIII) rapporte que Domitien aurait demandé aux procurateurs de lui écrire : « Dominus et Deus noster hoc fieri jubet ». D'après Aurelius Victor (*De Caesar.*, XXXIX, 1), Dioclétien, le

Ce nom, il l'a emprunté à la tradition primitive. Le Seigneur qu'il invoque et qu'il prêche, il ne le fixe pas dans ce moment très court où il se manifestait comme prophète et docteur, comme thaumaturge et exorciste, mais dans l'état glorieux qui suivit sa résurrection. Là seulement, son activité messianique s'exerçait efficace et pleine. Elle n'est pas seulement religieuse ou sanctificatrice; il n'est pas le Seigneur des seuls croyants; le domaine religieux n'est qu'une province — une province réservée — d'un empire plus vaste. Ni son apparition sur terre, ni son exaltation auprès de Dieu ne marquent le commencement de son être. Son état actuel n'est qu'un Après relié par l'incarnation à un état antérieur qui est un Avant éternel. S'il a une postexistence divine, c'est qu'il préexistait comme un Dieu. Voilà le sens nouveau que nous trouvons attaché à ce mot humble dans ses origines mais dont la destinée fut extraordinaire. Par quelle voie saint Paul est-il parvenu à cette conception? Nous aurons à le déterminer.

III

FILS DE DIEU.

Saint Paul, dès ses premières épîtres, a nommé Jésus-Christ Fils de Dieu (1). Tandis que le titre de Seigneur marque sa domination sur les chrétiens et sur le monde, au ciel, sur la terre et aux enfers, celui de Fils le montre tourné vers Dieu le Père et éclaire ses relations personnelles avec lui. Le premier ne peut convenir au Christ que dans son état glorieux; il ne désigne ni son apparition sur terre, ni son origine divine, et n'explique pas pourquoi cette exaltation en puissance de Dieu lui a été dévolue; le second, au contraire, convient au Christ dans ses trois états de préexistence, d'incarnation et de glorification.

Bien que son emploi soit relativement rare (2), ce titre occupe cependant une première place dans l'enseignement de l'Apôtre. L'Évangile, dit-il dans son exorde de l'épître aux Romains, que volontairement il a fait solennel et dogmatique, l'Évangile que Dieu avait

premier, se serait fait appeler Seigneur et Dieu. « Se primus omnium, Caligulam post Domitianumque, Dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti Deum. » Si nous avons cité ces textes, c'est pour montrer que le mot Κύριος, ainsi que *Dominus*, avait un sens divin. Nous ne pensons pas que saint Paul désignait par Κύριος des hommes divinisés, mais des natures supraterrestres, toutes spirituelles. Il s'inspirait vraisemblablement de l'Ancien Testament : ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, οὗτος θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων (Deut., **10** 17; Ps. **136** 23). La façon dont il parle des κύριοι — il le fait *ex gentilium persuasione* — prouve que ce terme, pour les Grecs, incluait la divinité.

(1) I aux Thess., **1** 10; aux Galates, **4** 4-6; I aux Corinthiens, **1** 9, **15** 28; II aux Corinthiens, **9** 19, etc.

(2) On le rencontre environ dix-sept fois.

promis par ses prophètes dans des Écritures qui sont saintes, a pour objet *son Fils :* et ce Fils est né de David selon la chair; il a été déclaré Fils de Dieu puissant, en vertu de son esprit de sainteté, par le fait de la résurrection. On le voit, le Fils de Dieu, objet de l'Évangile, a été annoncé par les Écritures, comme homme d'abord, — il devait naître de David, — et comme Fils de Dieu associé à la gloire du Père. Le signalement prophétique est double, et l'apôtre investit de références scripturaires les deux moments d'humiliation et de puissance de ce Fils de Dieu. S'il avait lu dans les Écritures que le Messie devait naître de David, qu'il ressusciterait pour être exalté à la droite de Dieu, il y découvrait aussi que ce Messie avait un autre nom : celui du Fils de Dieu. D'autre part, il ne pouvait pas ignorer que la voix du ciel, au baptême et à la transfiguration, avait proclamé Jésus-Christ, Fils aimé de Dieu, que les démons, dès le début de son ministère, l'interpellaient sous ce titre, que Pierre, à Césarée, l'avait confessé Christ, Fils du Dieu vivant, qu'interrogé par le grand prêtre s'il était le Fils du Béni, il avait répondu : « Tu l'as dit. » Il ne pouvait pas ignorer surtout les témoignages jaillis de la conscience de Jésus qui avait invoqué Dieu comme son Père, marquant un écart infranchissable entre sa filiation divine, réelle et positive, et la filiation divine, métaphorique, de ses disciples, et laissant entendre aux Pharisiens que si, par naissance humaine, il était Fils de David, à un autre point de vue et par une autre naissance, il était Fils de Dieu.

C'est par deux voies que l'enseignement prophétique du Messie Fils de Dieu lui est arrivé : directement d'abord, par l'examen personnel qu'il en fit après sa conversion, lorsque tomba le voile qui bandait ses yeux et qu'il projeta sur le code sacré la lumière pénétrante de sa foi nouvelle; et indirectement par les témoignages de la tradition évangélique, puisque ce titre nous le trouvons dans les exclamations spontanées des témoins, des apôtres et dans l'interrogation des sanhédrites.

Des divers emplois de ce titre dans l'Ancien Testament nous ne voulons retenir ici que celui du Psaume 2. Appliqué ailleurs au roi, et même au peuple théocratique, le nom de Fils de Dieu est réservé par l'auteur de ce chant au roi messianique. On ne peut nier qu'il ait été connu (1), bien que jamais il n'eût dans la littérature néo-juive l'ex-

(1) M. Dalman (*op. c.*, p. 219), après avoir constaté l'usage très peu fréquent de l'expression Fils de Dieu, en conclut que l'interprétation messianique du Psaume 2 a dû, elle aussi, être rare. M. Bousset (*Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter*, p. 215) lui fait remarquer que même le titre « le Messie, l'oint » ne se trouve pas aussi souvent qu'il le pense. Et, ajoute-t-il, puisque le Messie n'est appelé « l'oint » que dans ce psaume, il faut donc admettre que son sens messianique a été reconnu et exploité.

pansion des autres titres. Qu'il soit l'équivalent exact, le substitut du nom de Messie, nous pensons l'avoir établi (1). L'examen synoptique des textes où il apparaît et la notation de leurs variantes montrent que, pour les témoins de Jésus, et même pour les évangélistes, les deux attributs étaient de même valeur.

Si l'on veut déterminer le sens de ce titre dans ces différents emplois, il faut recourir au procédé de distinction ou mieux de division. Nous voulons faire remarquer que le point de vue des évangélistes ne doit pas être confondu avec celui des contemporains de Jésus-Christ. Pour ceux-là le titre de Fils de Dieu incluait la divinité. Le temps où ils écrivent, vraisemblablement après l'an 60, le contact médiat ou immédiat qu'ils eurent avec saint Paul créent une forte présomption — elle est pour nous une certitude — en faveur d'une foi explicite en la divinité naturelle et positive de Jésus-Christ. Il n'en était pas ainsi pour les contemporains de Jésus. Leurs croyances messianiques ne prêtaient au roi Messie que des attributs divins de sagesse et de force ; il devait être investi de l'esprit de Yahvé au jour de son onction ; mais ils ne le concevaient pas comme sorti de Dieu par génération éternelle.

Ce n'est pas une confession de la divinité au sens précis où il faut l'entendre que nous trouvons dans l'exclamation des démons (2). Saint Thomas ne la reconnaît même pas dans le cri des disciples après la tempête (3). De ces deux témoignages on ne doit dégager qu'un aveu de puissance surnaturelle (4). Le centurion qui, d'après saint Matthieu et saint Marc, l'aurait proclamé fils de Dieu, dit de lui simplement qu'il est juste d'après saint Luc. — Témoin de sa mort, de sa résignation et de sa miséricorde pour ceux qui ont organisé le supplice et qui l'insultent, témoin aussi des prodiges qui ont accompagné son agonie, il a jugé la victime innocente, et il a cru à son bon droit, estimant que le motif de condamnation « Jésus roi des Juifs » affiché sur la croix, n'était pas une dérision.

Nous persistons à penser que le grand prêtre et son conseil n'atten-

(1) Voir *Études sur les Évangiles.*

(2) Saint Luc, 4 41.

(3) Saint Matthieu, 14 33. Après avoir commenté la confession de saint Pierre (*in Matth.* 16 16), il fait remarquer : « *Sed quid est? Numquid alii non confessi sunt Filium Dei? Immo legitur de Nathanaele, Joan.* 1. *Item illi qui in navi, supra* 14. *Quare ergo hic beatificatus Petrus et non alii? Quia alii filium adoptivum confessi sunt, hic autem filium naturalem: ideo hic præ ceteris beatificatur, qui primus confessus est divinitatem. Origenes dicit : Videtur quod ante non confessus fuerit. Sed quomodo misit eos prædicare? Respondet quod a principio non prædicabant ipsum esse Christum; sed pœnitentiam prædicabant. Item potest esse quod prædicabant Christum; sed hic primo ipsum esse Filium Dei; ergo hic specialiter remunerat.* »

(4) Saint Matth., 27 45.

dent pas un Messie Fils de Dieu dans le sens que nous attachons à ce mot, bien que la déclaration de Jésus soit un aveu de sa divinité.

Nous avons réservé la confession de saint Pierre. Ailleurs (1), nous insistions à dessein sur son aspect strictement messianique, le seul que saint Marc et saint Luc semblaient avoir retenu. Nous soulignions aussi la place de cette scène, qui, dans les évangiles synoptiques, clôt le ministère de Galilée; au moment où Jésus se rend à Jérusalem pour y mourir, nul « des fils des hommes » ne le sait, ni même ne le soupçonne le Messie, celui que la foule attend pour fonder le royaume national. Nous estimons devoir indiquer avec plus de précision la valeur et la portée de cette confession de saint Pierre. Il est indubitable que, pour l'auteur du premier évangile, qui a rédigé la finale trinitaire bien connue, la formule « tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » était une reconnaissance de la Filiation divine telle que nous la comprenons. On doit admettre, d'autre part, que saint Marc et saint Luc croyaient en la divinité de Jésus-Christ, qu'ils estimaient sa messianité tributaire et dépendante de cette Filiation divine, que pour eux il était le Christ parce qu'il était fils de Dieu et non pas Fils de Dieu parce qu'il était le Messie. Ils écrivaient dans un temps où cette foi était arrêtée, où elle s'exprimait en des formules claires. A leurs yeux, le titre de Messie était donc le synonyme de celui de Fils de Dieu ainsi entendu. Saint Pierre a-t-il eu la même intuition? Nous pensons pouvoir l'établir.

La même tradition qu'ont rapportée les trois évangélistes circulait dans les Églises. Vraisemblablement, elle racontait qu'un jour les apôtres, seuls entre tous les témoins de la vie de Jésus, l'avaient salué le Messie, ou mieux que, dans ce jour, Pierre avait reconnu tout ce qu'il était et qu'il le lui avait dit en face. Le confesser comme le Messie au sens juif, c'était l'ignorer. Ne l'entrevoir que comme le Fils de David, doué d'attributs divins avec mission d'établir un royaume, même spirituellement compris, c'était encore le méconnaître. Jésus aurait été l'Inconnu, même pour ceux auxquels il dévoilait les mystères, auxquels il donnait l'ordre de prolonger son œuvre. Or la tradition portait que Pierre, en des paroles d'un relief saisissant, l'avait confessé le Christ, le Fils du Dieu vivant. Cette confession, dans le premier évangile, est mise au compte d'une révélation du Père; ce n'est pas à la réflexion personnelle, à une coordination de sentiments et d'expériences que Pierre doit cet aveu. Comme tel, il échappe à la critique puisqu'il n'est pas le résultat d'une préparation psychologique. Nous pensons que l'apôtre a proclamé le

(1) Voir *Études sur les Évangiles*.

Messianisme de Jésus en fonction de sa filiation divine. C'est ainsi du reste que saint Matthieu l'a compris. Il n'a pas distingué ni dissocié son jugement de celui de saint Pierre. Si saint Marc et saint Luc n'ont pas reproduit la formule entière, c'est vraisemblablement parce que l'aveu du messianisme emportait, à leurs yeux, l'aveu de filiation divine; si l'ordre de garder le silence est réduit à la défense de dire à qui que ce soit que Jésus était le Christ, c'est que ce titre seul était dangereux; il pouvait troubler les foules et provoquer une révolution populaire.

Écriture et tradition évangélique, telles sont les sources dans lesquelles l'Apôtre trouvait le titre de Fils de Dieu. Dans celle-là, un prophète avait composé un personnage que Dieu nommait son Fils, qu'il semblait avoir engendré en dehors du temps et auquel il donnait, en vertu de cette filiation, sa domination sur le monde. Par l'autre, il est mis en face d'une haute conscience, d'une personnalité qui s'est sortie de l'humanité, qui s'est déclarée le Fils de Dieu, dont tous les attributs, connaissance intime du Père, toute-puissance, activité messianique, ressortissent à sa nature de Fils. Il a sous les yeux ces deux informations, un cadre prophétique incomparable et un portrait vivant. Il les a adaptés, telle fut sa tâche.

IV

SA DOUBLE NATURE.

Nous avons donné un aperçu littéraire des textes dits christologiques en les groupant autour des deux épithètes d'honneur, Seigneur et Fils de Dieu. Il est temps de dégager leur valeur dogmatique ainsi que de déterminer quelles furent les origines de la pensée de saint Paul. Nous limitons notre enquête aux deux thèses de la double nature du Christ et de sa préexistence. Elles sont en effet l'une et l'autre de premier intérêt et elles répondent aux préoccupations de nos contemporains.

Le texte fondamental d'où part toute la christologie de saint Paul au point de vue de la double nature est fourni par l'exorde de l'épître aux Romains (1). L'Apôtre a inscrit entre sa présentation personnelle et son salut à l'église des Gentils, qui est à Rome, la confession chrétienne qui leur est commune. Elle semble en effet partagée par cette communauté, puisqu'elle n'est l'objet d'aucun débat ultérieur, ni même d'un développement. « L'évangile que Dieu avait promis par ses prophètes

(1) Aux Romains, 1-4 : περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

a pour objet Son Fils, qui est né de la semence de David selon la chair, qui a été déclaré Fils de Dieu en puissance, selon l'Esprit de sainteté, par le fait de la résurrection d'entre les morts. » Il est né de David selon la chair. Le sens exact serait plutôt : il est né Davidique quant à la chair; ἐκ σπέρματος Δαυὶδ est le terme de la naissance ou du devenir comme υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει est le terme de ὁρισθέντος. C'est là le premier signalement prophétique. Il était même le principal attribut du Messie pour le juif et le judaïsant. Mais, aux yeux de saint Paul, cette naissance n'épuise pas la filiation divine. La réduire ainsi, c'est ne reconnaître que l'aspect extérieur du Christ, ce qu'il appelle le Christ selon la chair (1).

A cet élément l'apôtre en ajoute un autre, et il s'ingénie à le définir par contraste. « Ce Fils de Dieu a été institué ou déclaré Fils de Dieu en puissance selon l'Esprit de sainteté. » Le Fils de Dieu est donc apparu en deux états. Dans le premier, la filiation divine n'était exprimée que d'une façon inadéquate, diminuée et à demi vraie (2). C'est la résurrection qui a ouvert la seconde période, celle de la gloire et de la toute-puissance. Il importe de remarquer immédiatement que ce double état est en fonction d'une double nature, et surtout que cette exaltation en Fils de Dieu puissant est ressortissante à l'Esprit de sainteté, commandée et exigée par elle; le πνεῦμα ἁγιωσύνης s'est éclos en état de Filiation divine parfaite.

Quel est cet Esprit de sainteté? C'est la seule question que nous ayons à débattre, puisque de sa solution dépend, en somme, tout le problème christologique. Les autres, si le verbe ὁρισθέντος doit être traduit par manifesté ou constitué, si le terme ἐν δυνάμει se rapporte au verbe ou au prédicat, si ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν désigne exclusivement la résurrection du Christ ou l'ensemble de la manifestation eschatologique future, apparaissent, en face de celle-là, tout à fait secondaires; elles n'intéressent pas le fond de la confession christologique de l'apôtre.

M. Holtzmann suppose que le principe spirituel qui, chez les autres hommes, est la raison, le νοῦς, aurait été pour le Christ le πνεῦμα ἁγιωσύνης. A priori, dit-il, cette raison est dans Jésus-Christ pneumatique. L'homme intérieur en lui se confond avec l'Esprit de sainteté qui dirigeait les actes du Fils de David. Aussi, aux yeux de saint Paul, il n'est pas engendré par le Saint-Esprit, il n'a pas été oint ni préparé pour son activité messianique selon le type synoptique commun. Mais

(1) Aux Romains, 95 : ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.
(2) Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, p. 67.

l'Esprit de sainteté est le principe constitutif de la personnalité du Messie (das personbildende Princip der Messiaspersönlichkeit). Il forme son être intérieur et spécifique. La différence entre le Christ de l'apôtre et les autres hommes est que ceux-ci sont essentiellement chair et que leur raison peut être spiritualisée (zum Geiste potenzirt werden kann) tandis que, chez le Christ, le développement personnel suit selon la mesure de l'Esprit de sainteté qui le conduit. M. Holtzmann souligne le parallélisme de ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν du côté du πνεῦμα avec ἐκ σπέρματος Δαυίδ du côté de la σάρξ, et il semble estimer légitime cette exégèse qui considère la résurrection comme le jour de la naissance divine. Saint Paul, d'après lui, aurait appliqué à la sortie victorieuse du tombeau le texte prophétique, « tu es mon Fils bien-aimé, aujourd'hui je t'ai engendré ». Puisqu'en tout cas la résurrection, ajoute-t-il, est le jour de l'intronisation du Fils dans le sens le plus élevé du mot, on peut aussi comprendre l'Esprit de sainteté uniquement de l'Esprit qu'il a reçu après qu'il se fut dépouillé de son corps. Cependant l'Esprit de sainteté aurait été donné au Christ terrestre et vivant, et cette explication lui apparaît mieux établie. Latent pendant ce premier état, il se serait pleinement épanoui par le fait de la résurrection.

Dans cette page très courte le docte professeur a remué tout le problème christologique. Quelque bien informé qu'il soit toujours, il nous semble avoir donné un cours trop libre à sa pensée originale et indépendante, et avoir résolu, d'un coup de main hardi, bien des questions qui demandent une réflexion calme et dégagée.

Nous ne voulons pas relever dès maintenant tous les écarts de cette pensée; il nous suffit de faire les réserves suivantes.

Nous sommes surpris que M. Holtzmann qui estime Jésus un membre ordinaire de l'humanité, un pur fils d'homme, tellement homme qu'il aurait hérité d'une chair de péché, qui accentue si vigoureusement son élément somatique et charnel, ait diminué d'autant son élément spirituel en lui enlevant le principe de connaître, de juger, d'apprécier le bien et le mal, toutes facultés qui relèvent du νοῦς. Jésus serait donc en dehors de toute catégorie, une chimère, un sous-homme incapable de penser par soi, de vouloir par soi, obligé de demander à une puissance empruntée, venue du dehors, des actes spécifiquement humains. M. Holtzmann semble confondre les puissances d'ordre naturel et celles d'ordre moral, la vie psychique et la vie religieuse. Or l'Esprit de sainteté est essentiellement une fonction religieuse. Divin dans son origine, il est divin dans son opération puisqu'il est exclusivement au service de Dieu.

Autre méprise plus grave : Quand Jésus a-t-il reçu cet Esprit de sainteté? Ce n'est pas la conception miraculeuse qui l'en aurait investi, M. Holtzmann déclare que saint Paul l'exclut formellement. Jésus serait entré dans la vie par la voie ordinaire, il serait né d'un père et d'une mère. Le baptême n'en aurait pas été le point de départ : il n'entre pas dans la perspective de l'apôtre. Le Sauveur aurait été ainsi privé, pendant toute sa vie terrestre, de cet Esprit de sainteté qui lui était nécessaire non seulement pour animer sa vie religieuse, mais pour le dédommager de l'intelligence, de la raison, du νοῦς dont il était dépourvu. Bien qu'installé au cœur de l'humanité, un tel homme n'est plus notre semblable ; il est un type aberrant, presque un monstre. Remarquons encore qu'on prête gratuitement à saint Paul la négation de la naissance surnaturelle. Il est plus exact de dire que l'apôtre en fait abstraction. S'il avait posé un principe théologique qui devait définitivement la faire rejeter, on ne comprendrait pas que saint Luc, son disciple, l'ait accueilli sans conteste, qu'il ait entrepris le récit de cette naissance d'une façon si aisée et si large, au point d'en avoir été l'historien attitré.

Le Fils de Dieu est né davidique quant à la chair; il a été déclaré Fils de Dieu puissant selon l'Esprit de sainteté. C'est l'aveu d'une humanité parfaite, douée de toutes les facultés naturelles à l'homme, de sentir, de connaître, de juger et de vouloir, que nous trouvons dans cette adresse. Que l'on prenne à la lettre κατὰ σάρκα ou bien dans le sens métaphorique, plus fréquent chez l'apôtre, il ressort que Jésus est un homme, un Juif, fils de David. Il ne pouvait pas définir plus brièvement, ni plus clairement, cet aspect extérieur. Saint Paul ajoute que le Fils de Dieu a été constitué ou manifesté Fils de Dieu puissant selon l'Esprit de sainteté. Cette exaltation n'est pas le fait de la filiation davidique; elle est, comme nous l'avons déjà dit, en fonction de l'Esprit de sainteté, proportionnée à lui et commandée par lui. Cet Esprit, par contraste avec la chair, l'humanité, est donc un élément extradavidique, extrahumain, tout surnaturel et spécifiquement divin, associé à la nature humaine avec laquelle elle se réunit dans une même personnalité, qui est celle du Fils de Dieu.

M. Sanday s'est essayé à fixer le sens de cet attribut avec sa sagacité et sa clarté ordinaires (1). L' « Esprit de sainteté » n'est pas l'Esprit-

(1) *The Epistle to the Romans*, p. 9. Plus haut (p. 7) il faisait remarquer que κατὰ σάρκα et κατὰ πνεῦμα sont opposés l'un à l'autre non pas comme l'humain au divin, mais comme *corps* à *esprit*, qui l'un et l'autre dans le Christ sont humains, bien que la sainteté qui est la propriété inhabitante de son esprit (wich is the abiding property of his spirit) soit quelque chose de plus qu'humain.

Saint, la troisième personne de la Trinité, dit-il, car l'antithèse de σάρξ et de πνεῦμα requiert pour l'un et l'autre une même personne. Il n'est pas davantage la nature divine du Christ, comme si la nature humaine était coextensive à σάρξ et la nature divine coextensive à πνεῦμα. Ce fut l'erreur d'Apollinaire. L' « Esprit de sainteté » est le πνεῦμα humain, mis en face de la σάρξ humaine qui se différenciait de celui des autres hommes par une sainteté exceptionnelle et transcendante. Puis se reportant aux emplois, très rares du reste, de ἁγιωσύνη dans l'Ancien Testament (1) où ce mot désigne toujours un attribut divin, il conclut que πνεῦμα, bien qu'il ne soit pas la nature divine, est le sujet dans lequel la Divinité ou la personnalité divine résidait.

Nous estimons nous aussi que le πνεῦμα ἁγιωσύνης ne peut pas être identifié avec l'Esprit-Saint, soit à cause de la formule qui a une frappe singulière, soit surtout pour la raison invoquée par M. Sanday. La critique à laquelle l'éminent professeur d'Oxford soumet la seconde hypothèse ne nous semble pas fondée. La nature humaine du Christ ne peut pas être coextensive à la σάρξ, dit-il. Mais ici le mot σάρξ n'a pas son sens primitif et réduit. Il peut désigner tous les attributs spécifiquement humains et, de fait, il les contient tous dans notre texte : le Fils de Dieu, en tant qu'homme, est né de David. Dans ce raccourci vigoureux, l'apôtre enserre tous les attributs qui sont naturels à l'homme, corps humain et âme humaine. Apollinaire refusait au Christ une ψύχη et il attribuait toutes les fonctions intellectuelles et spirituelles à la nature divine, erreur qui, on le voit, a été reprise par M. Holtzmann. La solution à laquelle s'arrête M. Sanday est rigoureusement orthodoxe. Il paraphrase ainsi le verset 4 (2) : « en vertu de la Sainteté inhérente à son esprit, il a été visiblement désigné ou déclaré être le Fils de Dieu par le miracle de la Résurrection ». La sainteté est la nature divine, elle aurait résidé dans l'esprit humain de Jésus. C'est préjuger, ce nous semble, le mode de cette union, qui peut ne pas être hypostatique. Le mouvement de la pensée de saint Paul est que le même Fils de Dieu qui, comme homme, est né de David, a été déclaré Fils de Dieu puissant. C'est la même personne qui, devenue homme, a acquis la gloire du Fils de Dieu, gloire ressortissante à son esprit de sainteté.

Qu'on nous permette de rapporter ici une interprétation singulière à laquelle cette formule mystérieuse, isolée de tout texte parallèle qui

(1) Ps. **105**6, **117**12, **144**5. Dans ces trois textes, il s'agit d'un attribut divin. Il n'en est pas de même dans le II Macc., **3** 12 : ἡ τοῦ τόπου ἁγιωσύνη. *Dans* le *Testament des XII Patriarches*, Levi 18, on rencontre la même phrase πνεῦμα ἁγιωσύνης. C'est peut-être une interpolation chrétienne.

(2) *Op. c.*, p. 2.

pourrait l'éclairer, a donné lieu. L'installation en puissance de Fils de Dieu est mise au compte de deux causes : l'« Esprit de sainteté » et la résurrection d'entre les morts. Ces deux agents sont-ils indépendants l'un de l'autre et ont-ils collaboré, chacun dans son ordre, comme causes associées et convergentes vis-à-vis d'un même effet? l'Esprit de sainteté aurait abouti à la gloire et à la puissance de Fils de Dieu, la résurrection en aurait marqué le point de départ. Ou bien faut-il relier l'Esprit de sainteté à la résurrection de telle sorte que l'Esprit de sainteté aurait mérité et produit la sortie victorieuse du tombeau? L'apôtre met en relief la sainteté de cet Esprit; il l'accentue d'une façon si évidente que M. Sanday l'a comprise comme un attribut spécifiquement divin, comme une personne divine. Or on ne voit pas comment la sainteté, cause morale, aurait produit l'exaltation du Christ comme Fils de Dieu, qui est une réalité d'ordre métaphysique. Tandis que nous voyons saint Paul établir une connexion étroite et constante entre la sainteté et la résurrection : « Qu'il l'ait ressuscité des morts, de telle sorte qu'il ne retournera pas à la corruption, c'est ce qu'il a déclaré, en disant : Je vous donnerai les grâces saintes promises à David, ces grâces qui sont assurées. C'est pourquoi il dit encore ailleurs : Tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption (1). » Ailleurs (2), il déclare que si nous voulons ressusciter comme le Christ, comme le Christ aussi nous devons être saints et même que nous devons participer à son esprit : « Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous. » Auparavant, il avait identifié l'esprit de Dieu avec l'esprit du Christ. On ne peut mettre en doute que cette conception soit strictement paulinienne, que, dans la pensée de l'apôtre, si la mort est le résultat du péché, la résurrection est l'effet de la sainteté. Mais on peut se demander si, dans le texte que nous cherchons à éclaircir, elle l'a préoccupé. La construction volontaire et réfléchie d'un parallélisme rigoureux, presque violent, dans le but d'expliquer les deux états en fonction des deux natures qui les déterminaient et les conditionnaient, l'effacement de la résurrection, qui est mise en retrait et laissée dans l'ombre, ne nous permettent pas d'accepter cette interprétation. Nous sommes obligés de poursuivre notre enquête.

Nous estimons que le πνεῦμα ἁγιωσύνης désigne ici la nature divine, nature divine qui a exigé l'état et l'éclat de Fils de Dieu.

Le πνεῦμα ἁγιωσύνης est opposé à σάρκα qui représente l'élément hu-

(1) Discours prononcé à Antioche de Pisidie. Actes, 13 34. 35.
(2) Aux Romains, 8 9. 11.

main. Conduit par la prophétie qui dirige sa pensée, qui ne lui laisse voir que la filiation davidique, l'apôtre ne donne pas une analyse psychologique détaillée de la nature humaine; mais en ajoutant κατὰ σάρκα, il montre qu'il a épuisé tout ce qu'il voulait dire de l'homme et qu'il passe à des attributs d'un autre ordre. Et cet ordre est spécifiquement divin.

Le mot κατά, appliqué à πνεῦμα, a une valeur plus grande que κατά rapporté à σάρκα. Ici, il doit être traduit selon la chair; là, selon l'Esprit de sainteté et *en vertu* de cet esprit. L'état de Fils de Dieu puissant auquel la résurrection lui a donné accès correspondait à cet Esprit de sainteté, lui était proportionné et par conséquent était exigé par lui. Or cet état a une transcendance divine, puisque le Fils a hérité de la gloire et de la toute-puissance du Père; il faut donc que sa cause adéquate soit elle-même de transcendance divine, d'ordre divin. Un esprit humain, quelque enrichi qu'il soit des dons de Dieu, n'était pas susceptible d'une telle exaltation. Nous avons écarté l'opinion de M. Sanday d'après laquelle le πνεῦμα aurait été le siège de la nature ou de la personne divine exprimée par Ἁγιωσύνη. Si l'apôtre, disions-nous, a enserré dans le premier membre du parallélisme tous les attributs naturels à l'homme, corps humain et âme humaine, il veut évidemment, par le mot πνεῦμα, désigner la nature divine, étant donné surtout qu'il fait son contraste entre l'homme fils de David et le Fils de Dieu installé dans la gloire de Dieu.

Et ce sens, quelque extraordinaire qu'il soit, ne doit pas nous surprendre. Saint Paul, qui ne connaît pas la philosophie grecque, n'a pas à sa disposition les termes et les idées distinctes de substance, d'hypostase, de nature et d'essence. Son vocabulaire est réduit; il est même insuffisant. Il ne fait usage que des mots qu'il a pu trouver dans les Septante, et il s'efforce d'en étendre la signification, pour les adapter aux exigences de sa pensée. Assez souvent il les tourmente, et rien ne déconcerte le lecteur comme les variations de leurs emplois. Parmi ces noms, il faut ranger en premier lieu celui de πνεῦμα, qui se rencontre le plus souvent sous sa plume. Pour ne parler que du πνεῦμα divin, tantôt il désigne l'Esprit de Dieu, tantôt l'Esprit du Christ, tantôt le Saint-Esprit par opposition au Père et au Fils. Ici, l'Apôtre substitue l'Esprit du Christ à l'Esprit de Dieu; ailleurs, il ne craint pas d'appeler le Christ l'Esprit, en marquant par l'article préposé au prédicat son identification complète avec le sujet. Mis en face de ces réalités métaphysiques, il n'éprouve pas le besoin de les définir et de les distinguer. L'apport de la philosophie grecque aidera — ce fut le travail de plusieurs siècles — à préciser et à classer les notions, à diffé-

rencier les personnes divines et à déterminer la nature et la part du divin que l'homme est susceptible de recevoir.

On peut aussi conjecturer pourquoi saint Paul a appelé la nature divine du Christ Esprit de sainteté (1). Il sait par la tradition évangélique que Jésus était un homme, qu'il a vécu comme un homme, dans l'exercice de toutes ses facultés humaines. Elle lui apprenait également que cet homme avait en partage l'Esprit de Dieu. Dans l'exorde de l'épître aux Romains, il exposerait à ces chrétiens inconnus et étrangers la confession de foi qui leur est commune et il traduirait à sa façon l'enseignement primitif, le serrant d'aussi près que possible et le décrivant en des termes reçus de tous et compris de tous.

Si l'on veut déterminer la nature et la qualité de cet élément divin, en reconnaître l'essence, il faut rechercher quel moment l'Apôtre en a fixé l'union. La résurrection n'en a pas été le point de départ. Si elle a manifesté et déclaré Jésus-Christ Fils de Dieu puissant, si elle fut le jour de son intronisation, elle n'est pas le jour de la naissance divine (2). La théophanie du Jourdain n'a jamais été pour lui l'aurore messianique. « L'Esprit de sainteté » n'est pas descendu du ciel avec la colombe, ni la voix du Père qui fit entendre la parole prophétique : « Tu es mon Fils aimé » n'a pas créé Jésus Fils de Dieu. Il n'a pas découvert cette génération divine dans la conception miraculeuse. Comme le baptême, elle n'entre pas dans sa perspective. Tous ces moments solennels de la vie de Jésus, auxquels nous reportent les évangélistes qui ont écrit après lui, l'Apôtre ne les a pas regardés, il ne s'y est pas arrêté ; il les a franchis. Il nous invite à remonter plus haut, à dépasser l'histoire et à sortir de l'ordre du temps pour trouver ce moment dans l'éternité où le Christ préexistait « en forme de Dieu et ne regardait pas comme une proie d'être égal à Dieu ».

(1) Saint Ignace, *aux Magnésiens*, XV : Ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ, κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Il a été évidemment influencé par le texte de saint Paul (II aux Corinth., 3 17) : le Christ est l'Esprit. II Clementis, 9 : εἰ χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν κτλ.

(2) Actes, 13 33. Il ressort soit de l'usage du mot ἀναστήσας dans le livre des Actes (3 22, 3 26), soit de la reprise de ce mot avec l'addition ἐκ νεκρῶν dans le verset suivant, soit de l'ordre du discours, que saint Paul n'a pas vu l'*hodie* de la génération divine dans la résurrection. Si l'on veut bien remarquer le plan de cet exposé apologétique, si l'on observe que l'Apôtre après avoir décrit, dans une première partie, la vie de Jésus avec tous ses moments historiques, montre, dans la seconde, qui est toute prophétique, qu'elle réalisait la promesse faite par Dieu, on doit conclure qu'il a investi de références scripturaires au moins deux faits de l'histoire de Jésus : la première manifestation messianique (v. 33), la résurrection (34-37).

V. Rose.

(*A suivre.*)

EL ET IAHVÉ

El.

Il convient d'étudier ce nom divin, le nom de Dieu par excellence, d'abord séparément, puis avec les épithètes qui lui ont été appliquées. Il est cependant impossible que les deux sujets ne se pénètrent dans une certaine mesure.

Nous avons constaté dans nos *Études sur les religions sémitiques* l'existence de El comme nom propre dans toute l'aire sémitique (1). Partout aussi ce nom propre est devenu un nom commun.

Le même phénomène se retrouve chez les Hébreux. Le sens propre se retrouve du moins deux fois avec certitude (2). Jacob offre des sacrifices à Bersabée au Dieu (Elohim) de son père. Dieu (Elohim) lui apparaît et lui dit : « Je suis El, le Dieu (Elohim) de ton père. » Le sens appellatif serait impossible à traduire : Je suis dieu, le dieu de ton père. Aussi les Septante n'ont mis qu'une fois le mot Dieu.

El est encore nom propre dans le même contexte lorsque Jacob bâtit un autel à Sichem et le nomme El, dieu d'Israël (3). Comme appellatif ce serait une pure tautologie.

En présence de ces deux faits, on est porté à reconnaître à El le caractère d'un nom propre dans d'autres endroits où il ne paraît pas cependant avec la même évidence (4). Il se pourrait en effet que dans ces cas le nom fût appellatif. Jacob, sans savoir le nom du dieu qui lui a apparu, y ferait une vague allusion en le désignant par cette

(1) P. 70 ss.

(2) Gen. **46** 3 (E) : אנכי האל אלהי אביך ; Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τῶν πατέρων σοῦ. L'article devant אל ne paraît pas être primitif. Nous constaterons qu'il est en général de basse époque. Il a dû être ajouté ici lorsque le sens propre du mot El étant perdu, on a voulu donner un sens au passage : je suis le Dieu (Dieu par excellence), Dieu de ton père. El est reconnu ici comme nom propre par Holzinger et par Gunkel (*Com. ad h. l.*).

(3) Gen. **33** 20 (E). Cet autel est une stèle d'après Wellhausen, etc. ; il est probable en effet qu'une stèle était mentionnée qui a disparu du texte ; mais ce n'est pas une raison pour supprimer l'autel. Ce sont les autels qui portaient ces vocables ; Cf. Ex. **17** 15.

(4) Gen. **31** 13 (E) האל בית־אל, la leçon est absurde au point de vue de la grammaire ; il faut du moins retrancher l'article. Mais de plus אל ne se place pas devant les noms de dieux (*Études...*, p. 81). La leçon des LXX paraît meilleure (Cf. **31** 13) : Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῷ τόπῳ, en supprimant l'article (comme pour Gen. **46** 3) : אנכי האל הנראה אליך בבוקים. Il serait étrange que Dieu prît le titre de El de Béthel, le nom de Béthel ayant été donné à cause de l'apparition de El (**28** 19). L'article devant le participe נראה n'oblige nullement à mettre l'article devant El, puisque nous avons la même tournure avec Iahvé (Gen. **12** 7).

apparition même et par les services qu'il lui a rendus (1). Cependant, dans cette hypothèse, il n'aurait pas nommé le lieu de l'apparition Béthel, car c'eût été ne rien dire de clair. Béthel, « maison de El », ne peut avoir de sens que si El signifie pour Jacob le seul Dieu ou un dieu déterminé. Autrement on tourne dans un cercle vicieux. « Un El m'a apparu, un El quelconque, que je désigne en le rattachant au lieu que je nomme d'après lui, Béthel. » Il est difficile de prêter à l'auteur un pareil vague. En tout cas El est appellatif dans la prophétie de Jacob : « le dieu de ton père (2) ».

On a voulu tirer de ces passages la preuve que le sens primitif de El est celui de démon local (3). On rencontre tantôt un El, tantôt un autre, ce sont des génies mystérieux qui ne disent pas leur nom. Il est naturellement impossible de savoir ce que pensait le patriarche Jacob lui-même, autrement que par l'intermédiaire de l'auteur élohiste. Or telle n'était pas l'opinion de celui-ci. Ce n'est pas seulement Béthel qui est formé avec le nom de El, c'est encore Phanouel (4), ce qui augmente l'impossibilité déjà signalée de donner à un lieu pour le caractériser un nom pris dans un sens vague : ici est la maison d'un El, là on voit un El. De plus l'El de Béthel apparaît en Mésopotamie (Gen. 31 13), et pour l'Élohiste il alterne purement et simplement avec Élohim qui est Dieu. Dans sa pensée la présence spéciale de El dans un endroit est donc simplement une théophanie. Il a cependant consacré le souvenir du mot comme nom propre. En tout cas El est plutôt personnel que local. C'est le dieu d'Isaac, qui habitait Bersabée, et le Dieu de Jacob. Il est clair pour l'auteur que Jacob n'a pas d'autre dieu, puisque, au moment de lui rendre un culte, il oblige les siens à écarter les dieux étrangers (Gen. 35 2). Après qu'il a reçu son nom d'Israël, où El entre comme la partie divine, le patriarche se consacre définitivement à lui, et c'est bien aussi le dieu de son père (Gen. 46 3).

C'est à cet antique souvenir que se rattache la doctrine du Code sacerdotal sur El Chaddaï (Ex. 6 3).

En résumé, Jacob avait pour dieu El, et, n'ayant que ce dieu, il pouvait employer ce nom pour marquer la divinité, à une époque où déjà le sens appellatif existait partout. El comme nom propre pou-

(1) Gen. 35 1 (E) : לְאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ; Gen. 35 3 לְאֵל הָעֹנֶה אֹתִי; l'article devant אל correspond toujours au même désir de marquer Dieu par excellence. Dans Gen. 35 7, nous retranchons אל avec LXX; l'endroit ne se nommait pas El Béthel, mais Béthel.

(2) Gen. 49 25.

(3) Stade, *Gesch.*, I, 128.

(4) Gen. 32 32.

vait très bien supporter une épithète. Les noms propres des dieux babyloniens n'en sont point dépourvus. Cependant les épithètes s'expliquent mieux encore lorsque le nom a déjà le sens appellatif, surtout si la qualification se fait, non par une apposition ou une construction au génitif, mais par un adjectif.

Dans les cas suivants qui se rapportent à l'époque patriarcale, le nom de Iahvé a été mêlé au récit par la tradition suivante, mais le thème primitif mettait seulement en vedette le nom de El.

Un nom ancien de El est certainement El Roï (Gen. **16** 13), quoique le sens de ce vocable soit entouré d'obscurités impénétrables (1). Dans le texte du Iahviste, cet El est Iahvé; il constate ainsi l'identité, mais le thème primitif portait sur El, car l'apparition n'aboutit pas au nom d'Ismaiah, mais au nom d'Ismaël. De plus il est dit expressément qu'Hagar donna à la personne divine qui lui parlait le nom d'El Roï. On l'entend généralement dans le sens du Dieu qui voit partout; le Dieu de la vision est le Dieu dont le regard s'étend sur tout pays. Cependant Hagar fait allusion à ce qu'elle-même a vu. L'épithète indique donc du moins aussi sa vision dans le sens actif; ce serait le Dieu de l'apparition. Elle insiste beaucoup sur le lieu, on est dans le désert et non point dans un lieu de culte; la sainteté du lieu vient précisément de l'apparition. Peut-être aussi l'auteur a-t-il voulu combiner les deux sens pour expliquer le mot El Roï : j'ai vu celui qui me voit.

Abraham adore El ʿOlâm (Gen. **21** 33) (2). Le sens de ʿOlam, substantif faisant fonction d'épithète, est assez clair d'après les circonstances et l'emploi du mot dans d'autres endroits. On vient de faire un serment solennel, à Bersabée (le puits du serment); Abraham plante un tamaris, arbre toujours vert, et invoque le dieu de la durée. Évidemment il s'agit ici de la durée du Dieu de l'avenir, opposée à la fragilité humaine.

(1) Le TM. est certainement corrompu, étant plus chargé que celui des LXX. Plusieurs corrections ont été proposées. Celle de Wellhausen, très prisée, a le double inconvénient de supprimer un élément intéressant, הלם, et de conserver un élément imbu de scrupule rabbinique absent des LXX. Il suppose : « est-ce que j'ai vu Dieu (אלהים au lieu de הלם) et je vis (ואחי à suppléer) après la vision? » הלם, « ici », est nécessaire puisque c'est le nom du lieu qu'il faut expliquer, et אחרי absent des LXX est manifestement dû au scrupule des Scribes, qui ne pouvaient admettre qu'on vît Dieu autrement que par derrière (Cf. Ex. **33** 23). Ce mot supprimé, il reste : « est-ce que même ici j'ai vu une vision (Cf. Jo. **3** 1)? » Ce qui suffit pour le sens; dans la pensée de l'auteur, El, dans la bouche d'Hagar, remplace לחי dans le nom du puits. Les LXX ont seulement φρέαρ τῆς ὁράσεως; **24** 62 et **25** 11, mais ils ont pu être embarrassés. Si on tenait compte de leur ἐνώπιον on pourrait conjecturer que פנה, « la face », a été remplacé dans TM. par אחרי « le derrière ». Le vocable de l'Apparition n'est pas étrange; on peut rappeler la congrégation des sœurs de l'Apparition.

(2) Le texte actuel : « il invoque Iahvé El ʿOlam », marque l'identité de Iahvé et de El ʿOlam, mais n'empêche pas de considérer séparément le vocable El ʿOlam comme antérieur.

C'est ainsi que Dieu jure et déclare : Je vis toujours pour exercer mes jugements (1). Dans Daniel (**12**7) on jure par celui vit éternellement. Pour Isaïe, Iahvé est un Dieu éternellement jeune, qui ne se fatigue pas en créant (Is. **40**28). C'est dans ce sens que les sépultures des Nabatéens étaient des possessions éternelles, c'est-à-dire qu'on ne devait jamais violer.

Naturellement on pouvait prendre aussi ʿOlâm dans le sens de la durée passée, et c'est ainsi que l'éternité de Dieu est exprimée d'une manière complète par l'expression : « d'éternité en éternité tu es Dieu (2) ».

L'idée de la jeunesse éternelle de Dieu était exprimée par les anciens sous la forme de Χρόνος ἀγήρατος, « le temps qui ne vieillit pas » (3). Χρόνος est souvent confondu avec Κρόνος, identifié par Philon de Byblos avec El.

Il est donc impossible d'admettre avec Baethgen (4) qu'Abraham opposait le Dieu du vieux temps à des dieux nouveaux. Cette idée très séduisante ne s'appuie en tout cas sur rien. Il est plus probable qu'il existait à Bersabée un sanctuaire de El ʿOlâm que la tradition a consacré à Iahvé en lui appliquant le nom ancien comme une épithète qui lui convenait très bien. Abraham pouvait aussi bien rendre hommage à El ʿOlâm qu'à El ʿEliyôn.

C'est encore à l'histoire d'Abraham que se rattache le vocable El ʿEliyôn, le Dieu sublime, très-haut (5). Le sens de ʿEliyôn ne peut être douteux. Il s'emploie surtout pour dire supérieur : la piscine ou la porte d'en haut. Il se dit des Israélites comme supérieurs aux autres peuples (6), de David comme supérieur aux autres rois (Ps. **89**28). On veut donc marquer que El est suprême, élevé au-dessus des dieux. En présence des noms anciens El ʿOlâm, El Chaddaï, il faut bien reconnaître que celui-ci a une saveur antique (7). Mais on prétend que c'est un archaïsme voulu, par suite du parti pris d'attribuer tout l'épisode de Melkiṣédek à une époque très basse. L'imitateur était décidément bien informé, car le code de Ḥammourabi s'ouvre précisément par la mention de *Ilu ṣiru* qui correspond parfaitement à El ʿEliyôn!

Nous avons donc le droit de considérer le vocable comme réelle-

(1) Dt. **32**40. חי אנכי לעולם; la préposition ל marque la direction vers l'avenir.
(2) Ps. **90**2, ומעולם עד עולם אתה אל; cf. Ps. **102**28.
(3) Damasc., *De princ.*, éd. Kopp, p. 381 s.
(4) *Beiträge...*, p. 292.
(5) Gen. **14**18, 19, 20, 22.
(6) Dt. **26**19; **28**1.
(7) Voir par exemple Gunkel, *ad h. l.*

ment très ancien et comme caractéristique d'une époque. Melkiṣédek est prêtre de El 'Eliyôn; Abraham peut communier avec lui dans ce nom qui désigne le dieu suprême. C'est plus tard que le nom de Iahvé fut introduit dans le récit pour montrer l'identité du dieu antique avec le dieu d'Israël, et cette précaution, devenue nécessaire, montre à elle seule que le récit est ancien.

Aussi ce vocable ne se retrouve-t-il plus qu'une fois, dans un psaume (1) qui a pu l'emprunter à ce passage. 'Eliyon fut naturellement employé comme attribut de Iahvé (Ps. **83**19; **97**9) ou comme une simple épithète de Jahvé (Ps. **7**18; **47**3) ou encore d'Elohim (2). Plus souvent il est employé seul comme un pur synonyme de El ou de Chaddaï ou de Iahvé, dans le style poétique (3).

C'est le même phénomène qu'offre l'Ecclésiastique (4) et le livre de Daniel (5). Il semble que le nom de 'Eliyôn gagna beaucoup en popularité vers les derniers temps qui précèdent l'ère chrétienne. Il mettait bien en relief la sublimité de Dieu et sa transcendance sur lesquelles on aimait à insister. Il s'agit ici d'un développement purement israélite auquel les autres Sémites sont demeurés étrangers, car le *Elioun* de Philon de Byblos est très problématique et on ne trouve rien de semblable dans les inscriptions phéniciennes ou araméennes. Quoique l'araméen possédât l'équivalent exact de 'Eliyôn, l'expression ὕψιστος est rendue à Palmyre par une tournure beaucoup moins directe, « celui dont le nom est béni (6) à jamais ». D'ailleurs les Juifs firent pénétrer le culte de ὕψιστος même dans les milieux qui demeurèrent étrangers au judaïsme (7), et ce terme était si bien reconnu par les étrangers comme un vocable neutre pour désigner le dieu des Juifs que Hyrcan II est qualifié par Auguste ἀρχιερεὺς θεοῦ ὑψίστου (8).

(1) Ps. **78**35, אל עליון en parallélisme avec אלהים ne marque aucune nuance particulière.

(2) Ps. **57**3; **78**56.

(3) Num. **24**16; Dt. **32**8; II Sam. **22**14 = Ps. **18**14; Is. **16**14; Thr. **3**35, 38; surtout dans les Psaumes : **9**3; **21**8 en parallélisme avec Iahvé; **46**5 par. Elohim; Ps. **50**14 par. Elohim; **73**11 par. El; **77**11; **78**17; **82**6 par. Elohim; **87**5; **91**1 par. Chaddaï; **92**2 par. Iahvé; **107**11 par. El.

(4) 'Eliyôn paraît séparé presque toujours; l'hébreu ne contient pas l'équivalent de θεός (**79** et **41**8): en revanche on lit אל עליון (**47**5) qui n'est pas dans le grec.

(5) עליא seul (**4**14, 22, 21, 29, 31; **7**25); avec אלהא (**3**26, 32; **5**18, 21); le pluriel עליונין (**7**18, 22, 25, 27). La traduction dite des LXX a rendu τοῦ κυρίου τοῦ ὑψίστου אלה שמיא.

(6) Lid., p. 474, Διὶ ὑψίστῳ = לבריך שמיה לעלמא.

(7) Schürer, *die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der* σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον *ebendaselbst* (*Sitzungsberichte der Berliner Akad.* 1897, p. 200-225).

(8) Jos. *Ant.*, XVI, **6** 2.

A propos d'El Chaddaï, comme à propos de Iahvé, il faut distinguer deux questions : l'emploi historique du nom dans la Bible, avec les idées religieuses qu'il suppose, et ses origines plus lointaines qu'on ne peut poursuivre que par l'étymologie.

Dans la Bible, Chaddaï paraît soit isolé, soit comme une épithète de El. C'est une épithète qui a été isolée et est devenue un nom divin, et non point un nom divin qui aurait été accolé comme apposition et qui serait devenu une épithète. Ce qui le prouve, c'est la forme même du mot, qui est adjectivale, c'est surtout l'analogie des autres épithètes. 'Eliyon, par exemple, est certainement un adjectif qui a été employé seul, soit précisément en parallélisme avec Chaddaï (Ps. **91** 1), soit même, comme Chaddaï, en parallélisme avec El (Num. **24** 16). 'Eliyôn est isolé dans les passages poétiques, et c'est aussi le cas de Chaddaï, au moins d'une façon générale. Il est pris dans le sens adjectival dans la bénédiction de Jacob (1), dans un passage qu'on peut attribuer à l'Elohiste (2), et dans le Code sacerdotal (3).

On ne le retrouve plus ensuite que sans El, dans la bouche de Balaam (Num. **24** 4-16), dans les Psaumes (**68** 15 et **91** 1), dans le livre de Job (trente et une fois), dans Ruth (**1** 20, 21) qui paraît être imité de Job (**27** 2), dans Isaïe (**13** 6) et dans Joël (**1** 15). Le texte actuel d'Ezéchiel offre les deux emplois, mais il n'est pas certain que Chaddaï soit authentique (4).

Quel était pour les Hébreux le sens du mot? Il semble qu'ils n'y ont pas toujours vu la même racine, et que, selon les circonstances, ils ont mis en relief telle ou telle idée qui pouvait s'y rattacher par une paronomase.

L'attribut que vise le Code sacerdotal est la puissance qui donne la fécondité. Dans tous les cas où El Chaddaï paraît dans la Genèse, c'est pour promettre aux patriarches une nombreuse postérité (5). On comprend ainsi que El Chaddaï, dans le passage de l'Exode (**6** 3), soit comme un intermédiaire entre Elohim, le dieu de l'humanité, et Iahvé, le dieu national d'Israël. C'est Dieu qui bénit les patriarches et

(1) Gen. **49** 25. Il faut lire en effet וְאֵל au lieu de וְאֵת, comme cela résulte de l'accord de *Sam.*, LXX, Syr. et de la difficulté grammaticale à expliquer וְאֵת. Quelques mss. ont même וְאֵל (*Dillmann*).

(2) Gen. **43** 14, où il passe pour inséré par le Rédacteur dans le texte de J ; mais il n'est pas employé là avec les attributs que lui donne P ; puisque l'expression date de la bénédiction de Jacob, elle peut se trouver dans E (Cf. Gunkel, *ad h. l.*).

(3) Gen. **17** 1 ; **28** 3 ; **48** 3 ; Ex. **6** 3.

(4) Dans Ez. **10** 5 avec El, il est rayé par Cornill ; dans Ez. **1** 24, il ne se trouve pas dans les LXX.

(5) Comme l'a bien vu M. Robert (*RB.* 1894, p. 162) après le dominicain Oleaster.

multiplie leurs rejetons pour en faire un peuple. Or ce n'est pas du tout une conception arbitraire et systématique du Code sacerdotal; il ne fait que reproduire une tradition très ancienne, puisque dans la bénédiction de Jacob (Gen. **49** 25) le jeu de mots est formel entre *Chaddaï* et *Chad*, « mamelle ».

Au temps des Prophètes (1), lorsque le jugement de Dieu menaçait, le mot de Chaddaï fut rapproché de la racine *chadad*, « dévaster »; il signifiait donc alors pour Israël le Dieu qui ravage pour punir.

Mais jamais un peuple n'a mis en relief dans le nom de son Dieu un côté si redoutable. Chaddaï devint purement et simplement un équivalent de El, et c'est ainsi que l'emploie l'auteur de Job.

Il évite Iahvé, puisque la scène est en dehors du cadre d'Israël, et Chaddaï lui sert d'équivalent poétique pour dire Dieu. Aussi la tradition ne songeait plus à donner à ce terme un sens spécial au temps des premiers traducteurs grecs (2). On disait le dieu des pères ou le Tout-puissant, ou le Seigneur, ou le dieu du ciel. Déjà on trouve dans la traduction dite des LXX le terme de *suffisant*, qui correspond à un dernier état de la pensée juive, et qui sera poursuivi consciencieusement par Aquila. Dieu est celui qui suffit, on trouve cela dans Chaddaï, en le regardant comme un nom composé (3). Cette opinion s'imposa à Théodotion et à Symmaque, mais non à saint Jérôme qui s'en est tenu vaguement à l'usage prédominant des LXX avec son *omnipotens*.

Il est évident que ces diverses allusions ne contiennent pas une étymologie authentique divine du mot Chaddaï et qu'il nous est loisible de la chercher pour pénétrer plus avant dans la pensée des anciens.

A vrai dire cette recherche n'a pas encore abouti. On a proposé de considérer Chaddaï comme un nom suivi d'un suffixe, sans tenir compte de la duplication du *d*. Nöldeke aboutit au sens de « mon

(1) Is. **13** 6 reproduit par Jo. **1** 15, כשד משדי יבוא.

(2) Voici leur bilan. Toutes les fois que שדי accompagne אל, c'est-à-dire uniquement dans le Pentateuque (dans Ez. **10** 5, qui est suspect, on a transcrit, Σαδδαι), il est remplacé par un pronom, comme si le traducteur avait voulu marquer qu'il était, sous ce vocable, le dieu spécial des patriarches, ce qui était rendre la pensée du Code sacerdotal; Gen. **17** 1; **35** 11 ὁ θεός σου; Gen. **28** 3; **43** 14; **48** 3 ὁ θεός μου; **49** 25 ὁ θεὸς ὁ ἐμός; et d'une façon très conséquente. Ex. **6** 3 θεὸς ὢν αὐτῶν. Dans les autres cas, cela varie : Num. **24** 4-16 θεοῦ; Is. **13** 6 τοῦ θεοῦ; Jo. **1** 16, lu שר deux fois; Ruth **1** 20-21 ὁ ἱκανός; Ps. **68** 15 τὸν ἐπουράνιον; **91** 1 τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ. Sur les trente et un cas de Job, παντοκρατωρ 16 fois; Κύριος 9 fois; ἱκανός 3 fois; ὁ τὰ πάντα ποιήσας (**8** 3); **27** 10 et **29** 5 sont sans équivalent divin en grec.

(3) שֶׁ relatif et דַּי « suffisant ». Au moyen âge Rasehi disait encore : אני הוא שיש די באלהותי לכל בריה : « Je suis celui qui ai dans ma divinité ce qui suffit à toute créature » (ap. Baethgen, p. 293).

seigneur » ; le terme aurait été abandonné pour ne pas se confondre avec Chedi, « mon démon » (1).

Hoffmann a insisté sur ce point. Jacob dirait « El, mon démon » (Gen. **49** 25) (2).

Hommel s'est placé sur le terrain plus sûr des analogies historiques en faisant remarquer que les noms hébreux formés avec Chaddaï, à savoir Ammi-Chaddaï, et Ṣouri-Chaddaï (et peut-être Chedé-Our, à prononcer Chaddaï-Our), ne peuvent être sans analogie avec les noms assyriens du VIIIe siècle Marduk-Chadûa, Sin-Chadûni, ou même avec le nom d'un souverain de la dynastie de Ḥammourabi, Ammi-Satana. En assyrien *Chadu* signifie *montagne* ou *seigneur*. Le sens de seigneur serait préférable dans un nom théophore : « Marduk est mon Seigneur », « Sin est notre Seigneur » serait très satisfaisant. Cependant, dans les noms hébreux, Chaddaï est déjà un nom divin.

Surtout il faut opposer à ces opinions un vice radical. Nous ne sommes pas liés à la forme massorétique, Chaddaï, mais ce nom doit être certainement un adjectif, attribut de El. Il ne peut donc être un nom avec suffixe (3). On peut ajouter spécialement contre Hoffmann que le concept du démon et celui du dieu sont distincts dès la plus haute antiquité sémitique. Les Babyloniens ont connu un *Chedu*, équivalent du *Ched* hébreu, mais dans la même condition d'un génie ou d'un démon, non d'un Dieu.

Nous sommes donc réduits à chercher une racine pour l'adjectif Chaddaï ou Chedi. Rien n'oblige à renoncer à la forme traditionnelle : c'est donc de ce côté qu'il faut chercher tout d'abord.

Baethgen a fait remarquer que la forme en *ay* suppose une origine araméenne (4). Il est difficile de contester ce fait. De nombreux noms palmyréniens, entre autres un Saddaïos, le confirment pleinement. Mais il est beaucoup moins certain que la vocalisation massorétique suppose la duplication de la seconde consonne (5). On peut donc s'ar-

(1) *Monatsber. d. Berl. Akad.* 1880, 775 *ap.* Baethgen.

(2) *Phœn. Inschr.*, p. 53 ss., שַׁד peut très bien être rattaché avec Hoffmann à la racine arabe *sôd*, d'où *aswâd*, « noir », *sawâd*, la personne, la partie cachée de l'être ; le démon est en effet un être caché et mystérieux.

(3) Dillmann opposait déjà que si Chaddaï signifiait « mon Seigneur » on ne comprend pas que Dieu puisse dire : « je suis El Chaddaï ». A la rigueur on pourrait supposer que dans ces passages on avait complètement perdu de vue le sens primitif. L'argument décisif contre Nöldeke, Hoffmann et Hommel est donc le caractère adjectival du mot, établi par l'analogie.

(4) *Beiträge...*, p. 293 s.

(5) L'argument que la racine שדה donnerait שַׁדַּי n'est pas concluant ; car dans les noms cités par Baethgen lui-même il en est qui ne peuvent guère se rattacher qu'à une racine ל״ה.

rèter à la racine *chadad*, « dévaster », racine peu conforme à un nom divin, soit à une racine à troisième consonne faible. L'araméen offre *chada*, « jeter », l'arabe *thada*, « être humide », d'où les mamelles, l'assyrien *chadû*, qui peut signifier « être élevé » (1). On pourrait aussi songer à une forme intensive. Rien ne s'impose.

Il est du moins très vraisemblable que Chaddaï a une origine araméenne. Cela cadre admirablement avec la tradition qui en fait le Dieu des patriarches, rattachés à l'Aramée, surtout par Abraham et par Jacob.

Iahvé.

Si l'on veut éviter une confusion inextricable, il faut étudier séparément le nom en lui-même, sa prononciation, son étymologie, ses origines d'une part, et d'autre part le sens que lui donne la Bible.

La forme principale du nom propre de Dieu chez les Hébreux, du moins du nom de leur dieu national, est le célèbre tetragrammaton יהוה qui figure encore quelquefois en lettres hébraïques dans nos églises. Nous sommes accoutumés à le prononcer Jéhovah, mais on est d'accord pour reconnaître que cette prononciation, d'origine moderne, est tout artificielle et ne représente certainement pas l'ancienne (2).

Elle se rattache au phénomène général du *Qrê* et du *Kethib*, c'est-à-dire que des voyelles appliquées aux consonnes n'ont pas pour but d'indiquer leur prononciation, mais plutôt de suggérer d'autres consonnes qu'on n'ose pas cependant introduire dans le texte écrit. Les consonnes indiquent un mot, les voyelles un autre, et ce sont les

(1) Ce sens est contesté par Jensen, *KB.*, VI, p. 386; d'autre part Chaddaï est en parallélisme avec Eliyon (Ps. 91 1) et les LXX l'ont rattaché deux fois au ciel.

(2) Il faut insister puisque ce fait a été nié récemment par J. H. Lévy dans la *JQR.*, oct. 1902 : *The Tetra* (?) *grammaton*. Les voyelles accolées aux consonnes divines sont celles d'אֲדֹנָי, si ce n'est que le cheva simple remplace le khaṭeph-pathakh sous le א. Les preuves par exemple dans Ges. 13. 1) La ponctuation est bien celle d'Adonaï, puisque lorsque Adonaï précède, pour ne pas prononcer deux fois le même mot, on donne à יהוה les voyelles d'אֱלֹהִים. Les prépositions préfixes reçoivent les voyelles que suppose la lecture Adonaï, par exemple לַיהוָה, בַּיהוָה, parce qu'on doit lire לאדֹנָי, בּאדֹנָי, tandis qu'en principe בִּ suivi de י se contracterait en בִּי. Les massorètes ont mis le daguech doux après יהוה parce qu'אדנ'י se termine par une consonne; ils ont aussi réglé l'accentuation de certains mots précédant יהוה en vue de la prononciation *a* d'Adonaï. 2) Les formes secondaires ne peuvent s'expliquer avec la prononciation יַהוָה; Lévy est obligé de supposer que le ה final est purement paragogique, rythmique, et cela même ne suffit pas. 3) Les Septante ont mis partout ὁ Κύριος, qui est la traduction d'Adonaï. — La prononciation *Jéhovah* ne date guère que d'environ 1520.

voyelles qui règlent la lecture. Le mot qu'elles représentent est ici Adonaï, le Seigneur par excellence, et cette lecture est venue jusqu'à nous par l'intermédiaire des Septante et de la Vulgate qui ont ὁ Κύριος et *Dominus*.

On dit quelquefois que le scrupule des Juifs à ne pas prononcer le nom propre de Dieu vient d'une intelligence trop étroite du texte qui interdit de blasphémer le nom divin (1). Déjà les Septante considèrent comme un blasphème digne de mort la simple prononciation du nom sacré. Mais ce malentendu suppose un ensemble d'idées qui seul le rendait possible. Les Juifs, dans leur respect pour la transcendance de Dieu, l'écartaient autant que possible de tout contact profane. Son nom propre pouvait d'autant moins échapper à cette règle que le texte qui contient sa révélation insinue du moins qu'il a quelque chose de mystérieux. C'était aussi une opinion commune à toute l'antiquité que le nom propre d'un dieu ne devait pas être connu ou du moins prononcé à la légère. Les Juifs ont donc préféré prononcer Adonaï ou même employer au lieu du nom propre l'expression *le Nom,* qui le remplaçait plus matériellement.

Si donc on ne veut pas s'obstiner à maintenir une confusion qui consiste à prononcer les consonnes d'un mot avec les voyelles d'un autre, il faut prononcer Adonaï comme les Juifs, ou dire avec eux *le Nom,* ou, si on estime leur scrupule exagéré, chercher quelle est la prononciation véritable.

La tradition de l'antiquité, chez les écrivains profanes et chez les Pères, se présente sous des formes nombreuses qui peuvent se réduire à trois : Ιαβε à prononcer Iavé, Ιαω ou Iao, et Ια ou Ia (2).

Ιαβε est attesté par Théodoret (3) pour les Samaritains.

Avant lui, s. Épiphane et Clément d'Alexandrie transcrivaient le nom divin de la même manière (4).

La forme Ιαω est représentée par Diodore de Sicile (5), par Lydus,

(1) Lév. 24 16. Il faut bien plutôt reconnaître que ce texte même porte déjà la preuve de l'horreur qu'on éprouvait à mettre le nom sacré en contact avec le mot de blasphème. Pour l'éviter, il est très probable qu'on a d'abord inséré שם entre נקב et יהיה, et ensuite remplacé יהוה par שם (Geiger, *Urschrift*..., p. 274). D'ailleurs le malentendu existait déjà au temps des LXX qui ont rendu נקב, terme qui indique un blasphème outrageant, par ὀνομάζων, comme si la seule prononciation du nom divin était un blasphème.

(2) Se ramènent à Ιαβε les formes Ιαβαι qui n'est qu'une variante et Ιαου ou Ιαουε ou Ιαουαι dans Clément d'Al., Strom. V, 6; se ramènent à Ια les formes Ἰειά (Théod.) et Ἰαή (Origène).

(3) Καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβὲ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἰειά. Quæst. XV *in Ex*. Cf. *Fab. haer.*, V. 3.

(4) Dans Epiph., *Adv. hær.*, 40 5, Ἰαβέ; dans Clem., *Strom.*, V, 6 34, Ἰαουαι.

(5) I 94 : παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωυσῆν τὸν Ἰάω ἐπικαλούμενον θεόν.

qui l'attribue à Varron et à Herennius, c'est-à-dire à Philon de Byblos (1). Elle était aussi connue d'Origène, auquel Théodoret paraît l'avoir empruntée (2).

Enfin cette forme se rencontre très souvent sur les pierres gravées nommées Abraxas, jointe assez souvent à des formes hébraïques, de sorte qu'il ne peut être douteux que ce Ιαω représente le dieu des Juifs (3).

La forme Ia est attestée par Origène, lorsqu'il reproche aux Ophites d'avoir emprunté leur Iao au Ia des Hébreux (4) et lorsqu'il fait une allusion évidente à la forme Ia qui se trouve en effet dans l'Ancien Testament dans le célèbre Allelou-Ia (5).

Après une longue discussion sur ces faits et un examen attentif des cas où se rencontre Iao, Baudissin conclut que cette prononciation est artificielle, qu'elle a dû naître d'un essai de vocalisation dans lequel on a prononcé le ה avec le son *a*, en donnant à יה le son *ô* (6). Cela paraît bien être le cas de saint Jérôme (7), mais cette confusion, qui peut être le fait d'un savant, ne peut avoir donné naissance à une tradition si répandue. En rattachant Iao au nom du prophète Jérémie, Origène montre clairement qu'il transcrit ainsi la forme Iahou, de même que Ia représente fidèlement la forme Ia. Il faut seulement conclure de tous ces faits que la tradition qui a conservé assez fidèlement les deux formes moins longues du nom divin a aussi gardé le souvenir

(1) *De mensibus*, éd. Wuenseh, 111 2 : ὁ δὲ Ῥωμαῖος Βάρρων περὶ αὐτοῦ διαλαβών φησι παρὰ Χαλδαίοις ἐν τοῖς μυστικοῖς αὐτὸν λέγεσθαι Ἰάω ἀντὶ τοῦ φῶς νοῆτον τῇ Φοινίκων γλώσσῃ ὥς φησιν Ἑρέννιος. Ce renseignement n'étant pas emprunté à Eusèbe, Lydus a done lu Ιαω dans Philon qu'il pouvait encore posséder, ce qui infirme la leçon bizarre Ἰευώ qui figure maintenant dans Porphyre cité par Eusèbe (*Præp. ev.*, I 9 et X 9), d'autant que Théodoret semble avoir lu Ιαω dans Eusèbe (Theod., *De cur. Græc. aff. serm.*, II).

Peut-être aussi Ἰευώ était-il propre à Porphyre; on ne peut le regarder que comme un essai de vocalisation, sans racines dans la tradition.

(2) Orig. *in Joann.* interprète le nom de Jérémie μετεωρισμὸς Ἰάω; c'est à quoi Théod. semble faire allusion, *Quæst. in I Paralip.* : Εὗρον δὲ καὶ ἐν τῇ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείᾳ τοῦτο δηλοῦν τὸ ὄνομα δόσιν Ἰάω, τουτέστι τοῦ ὄντος Θεοῦ (*P. G.*, LXXX, col. 605).

(3) Baudissin, *Studien...*, I, p. 185 ss.

(4) *Contra Cels.*, VI 32 : ἀπὸ δὲ τῶν Ἑβραϊκῶν γραφῶν τὸν Ιαω Ἰὰ παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον.

(5) *In Psalm. II* : ἔστι δὲ ὅτε τὸ Ἰαὴ κεῖται, ἐκφωνεῖται δὲ τῇ κύριος προσηγορίᾳ παρ' Ἕλλησι, ἀλλ' οὐ παρ' Ἑβραίοις, ὡς ἐν τῷ· αἰνεῖτε τὸν κύριον ὅτι ἀγαθός ψαλμός. Κύριόν γὰρ ἐνθάδε ἀντὶ τοῦ Ἰαὴ εἴρηκεν. Καὶ ἔστιν ἡ ἀρχὴ τοῦ ψαλμοῦ παρ' Ἑβραίοις ἀλλελουία. Si Origène a écrit Ιαη et non Ια, c'est qu'il a voulu transcrire consciencieusement toutes les lettres et rappeler par η la présence du ה; de même chez nous quelques-uns transcrivent Iahweh au lieu de Iahvé, sans prétendre indiquer une autre prononciation.

(6) *Studien...*, p. 252.

(7) *In Psalm. VIII : Nomen domini apud Hebræos quatuor literarum est, Iod, He, Vau, He, quod proprie dei vocabulum sonat et legi potest Iaho, et Hebræi* αρρητον, *id est ineffabile opinantur.*

de la prononciation de la forme complète. La confusion apparente des témoignages est l'écho presque exact d'une triple prononciation, Iavé pour יהוה, Iao pour יָהוֹ, Ia pour יָהּ. — יהיה devait donc se prononcer יַהְיֶה, et c'est à cette opinion que les modernes se sont rangés (1). Le nom de Iavé qui a paru avoir une saveur d'innovation est donc un retour à la prononciation des Juifs, recueillie et transmise par les Pères.

En traitant de la forme principale du nom divin, nous n'avons pu nous dispenser de faire allusion aux formes plus courtes. Lorsque ce nom entre dans la composition des noms propres, il ne figure jamais avec les quatre lettres. Au début du nom il est réduit à יהוֹ, à la fin des noms à יָהוֹ et à יָהּ. On a discuté vivement la question de savoir quelle était la forme primitive, si יהיה n'aurait pas été une forme allongée ou si les autres ne sont pas plutôt des formes abrégées. Nous conclurions volontiers que le nom divin s'est présenté sous deux formes, Iaou et Iavé, dont on ne peut dire quelle est la primitive, chacune d'elles ayant une forme abrégée. Nous indiquons en note les grandes lignes de la discussion (2).

(1) On pourrait objecter les noms propres terminés en *iawa* ou *iama* découverts par M. Hilprecht et où M. Pinches voit avec raison le nom divin (*Pal. Expl. Fund.*, *QS.* avril 1898); il s'agit de Juifs transportés en Babylonie et contemporains d'Artaxercès Ier et de Darius II. Mais il n'est pas certain que cette finale représente autre chose que *ia* ou *iau*.

(2) Il est d'abord clair que יָהּ et יָהוֹ sont dans un rapport très étroit, quelques noms propres se terminant indifféremment par l'une ou l'autre forme. Dans ces conditions on comprend aisément que la prononciation de יָהוֹ se soit abrégée en יָהּ, le ton étant sur יָ, nullement qu'on ait ajouté un waw. Il est cependant à noter que יָהּ se rencontre seul isolé comme nom divin, mais son identité avec יָהוֹ permet de considérer aussi יָהוֹ comme un nom divin qui a eu sa valeur propre, quoiqu'on ne le retrouve plus isolé sous sa forme pleine. D'autre part יְהוֹ au commencement d'un mot s'explique mieux comme une abréviation de יַהְיֶה par le changement de la première voyelle en cheva, à la suite de l'allongement du mot, et le passage de cette voyelle à la lettre suivante יַהְיֶ, devenu יְהוֹ, que comme une abréviation de יָהוֹ, qui donnerait plutôt יָהִי. Quoi qu'il en soit, יְהוֹ étant manifestement une forme abrégée, il ne reste en présence que יָהִי et יַהְיֶה. Grimme (*Grundzüge der hebräischen Akzent- und Vocallehre*, Fribourg, 1896) a essayé de montrer que la finale הֶ ajoutée à יָהוֹ marquait un pluriel ou un collectif; König a prouvé (*ZATW* 1897, p. 172 ss.) que c'était sans fondement. Les racines ל״ה peuvent former des mots terminés avec ou sans ה, cette lettre n'étant pas d'ailleurs primordiale dans ces verbes, ex. מַעֲנֶה ou מַעֲנֵן, מַעֲלֶה ou מַעַל. A ces exemples nous ajoutons שדה en hébreu qui est שד en phénicien. La forme יהוה n'est donc pas une forme allongée pour ajouter à la forme יָהוֹ un sens nouveau, comme de pluriel. Mais on ne peut pas dire non plus que la forme יָהִי soit apocopée. Ce sont deux formes qui ont droit à l'existence sur le même pied, quoique peut-être elles aient eu leur origine dans certaines prononciations locales, et que l'une manifeste plus ouverte-

On a supposé, il est vrai, que le nom de Iaou était le plus ancien, celui de Iahvé aurait été créé par Moïse. Cette opinion que nous avions hasardée (1) et qui a été reprise par Hommel (2) d'une façon à ce qu'il semble indépendante, nous paraît aujourd'hui invraisemblable, s'il s'agissait d'un changement opéré intentionnellement par le grand législateur. Mais nous réservons encore la possibilité d'une forme dialectale, existant aux environs du Sinaï, et qui aurait été le point de départ du culte de Iahvé, reconnu par les Israélites comme identique à Iaou.

Le fait que les deux formes peuvent se rattacher à une racine יהה confirme puissamment cette origine, reconnue par la tradition. Aussi presque tous les savants modernes sont-ils d'accord sur ce point (3). On reconnaît à l'origine de יהיה une forme verbale à l'imparfait et on se demande seulement s'il faut l'entendre de la forme simple qal ou de la forme causative hiph'il ; et encore s'il faut entendre le verbe dans le sens d'être ou dans un autre sens qui serait à déterminer. Ce second point est le plus important. Presque tous ceux qui se piquent de critique ont rejeté le sens d' « être », comme trop métaphysique, et ont cherché un sens très concret et très frappant pour l'imagination. Dans cette voie et sûrement parce qu'on voulait faire de Iahvé un dieu de l'orage, on a eu recours à l'arabe הוי, *souffler* (4), ou *tomber* (5), à l'hiph. *faire souffler* ou *faire tomber* (6), ce qui marquait soit le souffle du vent ou le bétyle qui tombe du ciel (!), soit celui qui envoie la tempête et la foudre.

Cette hypothèse n'a aucun fondement, car si Iahvé est un dieu du ciel, qui à ce titre envoie les tempêtes, on ne peut dire qu'il est spécifiquement l'orage personnifié ou le dieu de l'orage. De plus elle va à l'encontre de la tradition hébraïque qui rattache Iahvé au sens d' « être », et ce sens n'est point nécessairement métaphysique puisqu'il peut faire

ment une dérivation verbale, car Iaou pourrait en soi, sans la présence de la forme congénère, passer pour le nominatif exprimé de la.

(1) *RB*. 1893, p. 347, dans un article signé du pseudonyme transparent de Barns, précisément parce qu'il ne nous satisfaisait pas entièrement : « Dieu aurait légèrement modifié son nom en lui donnant une signification nouvelle ».

(2) *Altisr. Ueberl.*, p. 115 (1897).

(3) Il faut excepter Kerber, *Die religionsgesch. Bedeutung d. hebr. Eigennamen*, p. 87, que je connais par Holzinger, *Com. de l'Exode* (3 14). Ce savant propose une racine arabe יהי, qui signifie *crever*, d'une outre qui laisse échapper de l'eau ou d'un nuage. Cette racine serait en hébreu יהה, sorte de *monstrum* dont il est difficile de tirer quelque chose.

(4) Well., *Isr. und. jüd. Gesch.*

(5) Lagarde, *Orient*, II, 29.

(6) Stade, *Gesch. Isr.*, I, 429, note 1.

allusion simplement à l'existence de Dieu près de son fidèle pour le protéger (1).

Il est peu conforme à la bonne méthode de chercher au hasard parmi les nombreux sens d'une racine en arabe, quand le sens de cette racine est parfaitement fixé au sens d' « être », soit en hébreu, soit en araméen, qui sont à tout le moins plus rapprochés.

Le sens d' « être » étant admis, il n'y aucune raison de recourir à la forme causative, «celui qui donne l'être, le créateur (2) », puisque la forme causative n'existe pas pour ce verbe ; il ne reste donc que la forme simple, mais cela ne fait que circonscrire la difficulté, puisqu'il peut être question de ce que Dieu est en lui-même ou de ce qu'il est pour les autres. Si l'explication de l'Exode est déjà si difficile à interpréter, nous devons renoncer à préciser la pensée ancienne.

Quel que soit le sens précis qu'on adopte, il faudrait encore rendre compte de cette forme verbale. Les noms qui commencent par *iod* ne peuvent pas tous se ramener à un imparfait (3), mais nous avons dit que cela paraissait bien le cas pour יהיה. On devait dès lors se poser la question de savoir si cette forme verbale n'entrait pas dans la composition d'un nom propre avec le nom divin. C'est ce qu'a affirmé résolument M. G. H. Skipwith (4). Au premier abord il paraît plus qu'étrange qu'un nom divin soit originairement l'attribut d'un dieu dans un nom propre ; cependant il est sûr maintenant que Jacob n'est que la première partie d'un nom composé dont la forme complète est Jacob-el. Si le verbe a pu être détaché pour devenir à lui seul le nom d'un homme, il ne répugne pas qu'il soit devenu le nom d'un dieu. Si on suppose un nom : El-est, « *est* », « *il est* », a pu être pris comme un nom et comme représentant un attribut divin, « *il est* » a pu devenir ensuite le nom d'un dieu. On trouve chez les Palmyréniens des noms מלכ־אל et מלכ־בל dont il est difficile de dire si le premier élément est un pur verbe, *El* ou *Bel a régné, est roi,* ou s'il n'est pas un nom divin dont on marque la fusion avec un autre.

Les Babyloniens ont eu à transcrire des noms propres où se trouvait l'élément divin, et il se reconnait avec certitude. On le rencontre sous la forme *Iau*, dans *Iaubi'di,* roi de Hamath. Parmi les Israélites du temps d'Artaxercès dont les noms ont été retrouvés par Hilprecht,

(1) Hommel a cité des noms propres qui rendent cette idée en babylonien. *Ikunka-ilu, Dieu était avec toi. Ibšina-ilu, Dieu était pour nous,* et en éthiopien *Iekûnô-amlak, que Dieu soit pour lui* (*Expository Times*, oct. 1898, p. 48).

(2) Le Clerc, 1700 avec le sens de γενεσιουργος ou *creator et effector rerum.*

(3) Par exemple יצהר, *huile ;* cf. cependant König, *Lehrgebäude...*, II, 402 s.

(4) *Jewish Quart. Review*, july 1898.

les uns avaient le nom divin en tête du nom propre, sous la forme *Iahu*, d'autres en queue, mais cela est moins certain, sous la forme *Iama* (1).

Mais on ne peut toujours pas affirmer avec certitude que Iamé soit antérieur à Moïse. On a fait grand bruit de la découverte du nom de Iaou dans des contrats de la dynastie de Hammourabi (vers 2200) sous la forme *Ha-li-pi-um* et plus expressément *Ha-li-ia-um* (Iaou est mon oncle) et *Ia-um-ilu*. Ce dernier est particulièrement intéressant, puisqu'il signifie Iaou est dieu (2). Ces faits, relevés d'abord par Sayce, sont admis par Hommel, Winckler, Delitzsch, mais ne sont pas décisifs, parce que le signe de la divinité fait défaut au commencement du mot. En tout cas il est plus que douteux, malgré l'autorité de Delitzsch, qu'on puisse interpréter de la même façon le nom *Ia-ah-ve-ilu;* en d'autres termes, je ne crois pas que la forme longue Iahvé ait paru dans un nom composé babylonien; le fait est d'autant moins vraisemblable qu'elle ne se trouve jamais dans les noms hébreux (3).

Même en admettant l'existence du nom de Iaou dans certains noms propres, faut-il conclure que nous pouvons chercher ce dieu dans le panthéon babylonien? Hommel l'a essayé et a proposé le dieu A-A à prononcer *Aï* ou *Ia*, que les Sémites occidentaux auraient assimilé à Ea, le dieu d'Eridou. Si la forme Iahvé existait en Babylonie, cette combinaison échoue, car Iaou ne peut plus être la forme nominative de Ia; de toute façon elle est très précaire parce que l'identité de cette divinité n'a pas été suffisamment prouvée. Ce qu'il m'importe de mettre en lumière, c'est que la forme יהוה ou même יה n'a pu être empruntée aux Babyloniens, parce que les Hébreux ou les Araméens n'auraient jamais ajouté le ה qui manque en Babylonie. Il manque, soit parce que les Babyloniens ont négligé de le transcrire en écrivant un nom étranger, soit parce que leur langue elle-même ne le possédait plus. Cette dernière solution est la moins probable, puisque le babylonien n'exprime pas l'idée d'être par le verbe היה. Le nom de Iaou était donc pour eux celui d'un dieu étranger, qu'on peut bien nommer celui des Sémites occidentaux. Mais quels Sémites? Cananéens ou araméens?

Winckler n'hésite pas à dire que Iahvé était le dieu des Cananéens, et Max Müller avait déjà avancé la même opinion, fondée pour lui sur la présence dans une liste de Touthmos III d'une localité de Palestine nommée *Ba^{i}-t^{i}-y-'a, maison de Ia* (3).

(1) *KAT.* [3], p. 466.
(2) *Expos. Times*, octobre 1898, pp. 42 et 48; etc.
(3) Cf. *Asien...*, p. 162, 239, 312.

Sans parler des raisons historiques sur lesquelles nous aurons à revenir, la forme du nom répugne. Les Phéniciens exprimaient l'idée d' « être » par כן; en hébreu on ne disait pas הוה, mais היה; si la forme הוה se retrouve à l'état sporadique, c'est un emprunt à l'araméen ou tout au plus un reste d'une forme plus ancienne; dès le temps d'El-Amarna les Cananéens se servaient de היה (1).

יהוה, d'après sa forme même, appartient plutôt aux Araméens qu'aux Cananéens, ce qui n'exclut pas sa diffusion très large dans le monde sémitique, et peut-être en Palestine dès le XVIe siècle avant J.-C. Il faut reconnaître cependant qu'il ne se rencontre nulle part avec certitude (2) dans les lettres d'El-Amarna, et puisque la forme *y'à* est la seule que signale M. Müller, on peut se demander si cette transcription égyptienne représente bien le nom divin. La même possibilité et les mêmes réserves s'appliquent aux noms qu'on a relevés dans le monde phénicien, par exemple le Carthaginois Bithias (3).

LE NOM DIVIN D'APRÈS LA BIBLE.

Il faut nécessairement distinguer ici trois documents distincts.

Le Iahviste, et c'est précisément de là que lui vient ce nom, nomme Iahvé le Dieu qui a formé l'homme, qui fut invoqué dès le temps d'Enos (4) et qui dirige toute l'histoire. Spécialement c'est lui qui apparaît aux patriarches. Aucun indice d'un changement du nom divin ou d'une adaptation spéciale du nom de Iahvé. Il est le dieu de l'humanité et le Dieu d'Israël. On en a conclu que dans Juda on n'avait jamais eu d'autre dieu que Iahvé, tandis que l'Israël du nord, c'est-à-dire surtout la tribu d'Ephraïm, l'avait adopté à une époque donnée, c'est-à-dire au moment de la sortie d'Égypte.

En effet, le document élohiste, que l'on attribue — sans raison d'ailleurs — au royaume du nord, contient une sorte de révélation ou du moins d'explication du nom de Iahvé (5).

Enfin le code sacerdotal accentue encore la distinction entre les noms divins, quand il affirme que Iahvé a remplacé El-Chaddaï (6).

Ce sont ces deux derniers documents qui seuls doivent être expliqués ici.

(1) *El-Amarna*, trad. de Winckler *KB.*, V, **149** 38 : ia-a-ia-ia = אהיה.

(2) Quoique Jensen propose de prononcer עבדיהו le célèbre prince de Jérusalem Abdi-hida (*KB.*, VI, p. 578).

(3) *Enéide*, I, 738.

(4) Gen. **4** 26.

(5) Ex. **3** 11-14.

(6) Ex. **6** 3.

Voici le premier texte :

[11] Et Moïse dit à Dieu : Qui suis-je pour aller vers le Pharaon et pour faire sortir d'Égypte les fils d'Israël ? [12] Et il dit : Je serai avec toi ! et voici quel sera pour toi le signe que c'est moi qui t'envoie. Lorsque tu auras fait sortir le peuple d'Égypte, vous rendrez un culte à Dieu sur cette montagne. [13] Et Moïse dit à Dieu : Voici donc que je vais vers les fils d'Israël et que je leur dis : le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous ; et s'ils me disent : quel est son nom ? que leur dirai-je ? [14] Et Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui [est] je suis. Et il dit : Voici ce que tu diras aux fils d'Israël : je suis m'a envoyé vers vous. [15] Et Dieu dit encore à Moïse : Voici ce que tu diras aux fils d'Israël : Iahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous : voilà mon nom pour toujours et voilà ma désignation de génération en génération.

Si l'on serre ce texte de près, on conviendra qu'il contient moins une révélation qu'une explication du nom divin. Moïse sait que le Dieu qui lui parle est le Dieu des Pères : il ne peut donc pas lui demander directement son nom ; et aussi, pour solliciter l'explication voulue, il n'interroge pas lui-même, il suppose que le peuple lui posera la question. C'est une façon polie et habile d'arriver à son but. Et en effet Dieu ne se nomme qu'après avoir préparé Moïse à l'intelligence de son nom. La réponse par le nom divin lui-même, avec insistance sur l'importance de ce nom, achève la révélation (1).

En quoi consiste donc l'explication? Depuis longtemps les commentateurs sont partagés entre l'être historique et l'être proprement dit. Par être historique on entend que le mot הָיָה signifiant « devenir » plutôt que « être » d'une façon absolue, Dieu promet qu'il sera avec son peuple. Si on objecte que cette seconde idée ne peut être sous-entendue, M. Skipwith (2) répond qu'il en est ainsi dans les devises : *Je maintiendrai,* c'est-à-dire mes droits et ceux de mon peuple. D'ailleurs l'idée est formellement exprimée au v. 12 : je serai avec toi. Dans ce système, on explique le v. 14 par le v. 12.

D'autres se rattachent plus ou moins à la formule absolue des LXX : ἐγώ εἰμι ὁ ὤν et ne tiennent aucun compte du premier élément historique.

En réalité, l'explication comprend deux étapes. Le v. 12 fait certainement allusion au nom divin ; c'est donc une première explication. Dieu dit « je serai », comme il dit plus tard « je suis ». C'est l'explication de ce qu'il est dans son action : il sera avec son peuple pour le secourir. Mais Moïse ne s'arrête pas là. Il veut savoir ce que Dieu est

(1) Vers. 15. Ce verset est qualifié de rédactionnel par Baentsch à cause de la formule : Dieu dit encore. Cependant c'est le complément nécessaire de la pensée et le terme d'une gradation bien ménagée. La fin a pu être retouchée.

(2) *Jew. Quart. Rew.*, juillet 1898.

en lui-même. L'idée du secours divin, du Dieu fidèle existe, mais elle est dépassée. Il faut que Dieu dise ce qu'il est en lui-même. C'est la phrase difficile.

Parmi les Juifs et les modernes on a proposé de scinder la phrase en deux, en prenant אשר dans le sens de כי (Cf. Gen. 31 49; Dt. 3 24 et I Reg. 8 33 où il y a אשר tandis que le passage parallèle (II Chron. 6 24) a כי. C'est l'opinion de Wellhausen (1), de Marti (2), de Baentsch (3). « Je suis — c'est-à-dire, je suis ». Et quoique les tenants de cette opinion s'efforcent de lui enlever toute couleur métaphysique, comme si elle contenait la doctrine de l'aséité, il n'en demeure pas moins ce très haut enseignement que Dieu ne peut être expliqué que par sa propre nature qui est d'être. D'ailleurs on doit aboutir à la même explication en admettant que אשר relie les deux verbes, car ils doivent être tous deux au présent. En effet on ne peut traduire : « je serai ce que j'ai été (4) », car Dillmann fait remarquer avec raison qu'il eût fallu écrire : אהיה אשר הייתי, deux mêmes temps ne pouvant sans une extrême obscurité signifier le futur et le passé. On ne peut non plus songer à : « je serai ce que je serai (5) », qui ne serait ni une explication de la nature de Dieu, ni une perspective bien consolante. Il faut donc rendre : « je suis qui je suis », *Ego sum qui sum*. A prendre cette petite phrase isolément, on serait tenté de l'interpréter : je suis ce qu'il me plaît d'être, comme dans les tournures analogues qui marquent la pleine indépendance du sujet de l'action (6). Cela équivaudrait à déclarer que le nom divin est inscrutable, et il y a bien quelque chose de cela dans la physionomie du passage. C'était une idée répandue chez les Juifs qu'on ne devait pas s'informer légèrement du nom des êtres surnaturels (7). Pourtant Dieu ajoute que « Je suis » entre vraiment dans son nom. De sorte que l'exégèse la plus littérale aboutit à ce point que le nom divin ne peut s'expliquer que par « je suis ». Dieu est un être qui dit de lui-même « je suis ».

On a beau dire que la métaphysique n'existait pas alors, il est certain que toute cette scène n'est pas conduite dans la pensée de l'auteur pour aboutir à une platitude. On a l'impression qu'il va se dire quelque

(1) *Compos.*, p. 72 : « Bin — sintemal ich bin ».

(2) *Theol.*, p. 61 « Ehje d. h. ich bin ».

(3) Commentaire de l'Ex. *ad h. l.*

(4) C'est l'idée qui a dominé dans l'exégèse protestante, d'où la malencontreuse expression « l'Eternel » pour « Iahvé ».

(5) C'est la traduction ou plutôt la transcription matérielle de *Theod.* et d'*Aq.* ἔσομαι ὃς ἔσομαι.

(6) Ex. 4 13; 33 19; II Reg. 8 1.

(7) Jud. 13 18.

chose de très relevé, ce qu'on peut dire de plus haut de la nature divine. On n'explique pas les textes par des théories préconçues, on juge de l'état des esprits par les textes. D'ailleurs nous ne prétendons pas exagérer le caractère métaphysique de cette proposition. La pensée est sans doute très profonde, mais elle est présentée très simplement, sans aucune allusion à la philosophie ou à une théorie quelconque. La traduction des LXX force un peu la note et met trop en relief ce qui n'était qu'indiqué dans le texte hébreu.

Cette explication donnée, l'ancien auteur élohiste emploiera désormais le nom de Iahvé, tandis qu'auparavant il disait seulement Elohim. On en a conclu qu'il voyait dans Iahvé un nom nouveau, inconnu auparavant. C'est ce qu'il ne dit nulle part. Il est sûr cependant que dans sa pensée le nom de Iahvé devient, à partir de ce moment, le nom du Dieu d'Israël. Les tribus n'étaient pas groupées autour d'un dieu qui leur fût propre, en qui elles pussent mettre leur confiance, qui fondât leur unité, et dont le nom fût à la fois un signal de ralliement et un gage de victoire. Désormais Iahvé sera tout cela et Moïse pourra le nommer *Iahve nissi*, Iahvé mon étendard (1).

La tradition d'Israël est fermement marquée dans Osée. Après avoir rappelé que Iahvé est le nom propre du Dieu d'Israël, par le même terme que dans la vision du buisson, le prophète dit de la part de Dieu : « Je suis Iahvé ton Dieu, depuis la terre d'Égypte (2). »

Mais en même temps, Iahvé était le dieu des pères (3), et il est très invraisemblable que Moïse ait pu proposer aux Israélites comme leur dieu un dieu inconnu. Aussi la tradition maintenait-elle également que Iahvé était le dieu des pères (4). On pouvait très bien supposer, à ne lire que l'apparition du buisson, que le nom de Iahvé avait été connu des ancêtres, quoique le peuple ne le reconnût pas encore comme son dieu spécial. Et c'est sur ce terrain que s'est placé le Iahviste qui suppose le nom de Iahvé connu dès les temps les plus anciens (5) et qui l'emploie constamment comme le nom du dieu créateur, ne faisant même pas difficulté de le mettre dans la bouche de Dieu parlant à Abraham ou d'Abraham parlant à Dieu (6). Il ne semble pas que les anciens aient vu là de contradiction puisque les documents élohiste et iahviste ont été si étroitement fondus (7).

(1) Ex. **17** 15 (E).
(2) Osée **12** 6; cf. Ex. **3** 15; Os. **12** 10 et **13** 4.
(3) Ex. **3** 6 (E).
(4) Dt. **1** 21; **6** 3; **27** 3.
(5) Gen. **4** 26.
(6) Gen. **15** 6-8.
(7) Il est même impossible de juger par ce seul fait de l'antériorité d'un document sur l'autre.

Ce sont deux points de vue qui pouvaient se concilier aisément.

En revanche, il est beaucoup plus difficile de mettre d'accord la pratique du Iahviste avec la déclaration catégorique du code sacerdotal (1) :

[2] Or Dieu parla à Moïse et lui dit : Je suis Iahvé.

[3] Or j'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob en [qualité d'] El-Chaddaï; mais je n'ai point été connu d'eux sous mon nom de Iahvé.

Après une déclaration si catégorique, un même auteur n'eût pu placer le nom de Iahvé dans la bouche de Dieu ou dans celle d'Abraham.

On a essayé d'une échappatoire. Les patriarches auraient connu le nom, mais non la valeur du nom (2); cette subtilité est étrangère au texte, tel que Josèphe l'entendait déjà (3).

Le P. de Hummelauer préfère donner au texte toute sa force, mais en supposant que le nom de Iahvé se serait glissé plus tard dans la Genèse. Il faut simplement reconnaître ici une preuve de la distinction des documents dans le Pentateuque. La pensée du code sacerdotal ne doit point non plus être entendue dans un sens purement matériel, contradictoire à l'usage du Iahviste. Manifestement, et selon sa coutume, il est systématique et synthétique; il prend pour point de départ le fait constaté par l'Elohiste, que c'est à partir du Sinaï que Iahvé est devenu le dieu d'Israël : « Je vous ai pris pour peuple et je serai votre Dieu, et *vous connaîtrez* que je suis Iahvé votre Dieu (4). » Cette connaissance, ou plutôt cette reconnaissance officielle, avait naturellement fait défaut aux patriarches, qui n'étaient pas le peuple de Iahvé.

Mais le code sacerdotal ne se contente point comme l'Elohiste de distinguer Elohim et Iahvé. Elohim est le dieu créateur qui dirige l'humanité primitive. L'époque des patriarches est intermédiaire. A ce

On allègue pour l'ancienneté du Iahviste qu'il emploie Iahvé sans même se douter qu'il se soit produit un changement, tandis que cette nuance historique est la preuve d'une réflexion théologique postérieure. Mais on peut objecter en sens contraire que cet emploi pourrait bien ne pas être instinctif, mais l'application voulue d'un principe reconnu par l'élohiste de l'identité de Iahvé et d'Elohim. Iahvé étant incontestablement le Dieu national, il ne pouvait venir à l'esprit de personne de dire qu'il était en quelque manière nouveau dans Israël, si ce n'était pour rappeler un souvenir traditionnel connu de tous; dès lors le Iahviste ne pouvait ignorer cette situation, et c'est de parti pris que, pour relever son identité, il le montre à l'œuvre dès l'origine du monde.

(1) Ex. 6 2, 3.

(2) Encore Robert, *RB*. 1894, p. 171; Oehler cite Ex. 33 19 comparé à 34 6 et Ex. 8 18. Ps. 76 2, pour prouver qu'autre chose est le nom, autre chose la signification du nom. Mais la distinction ne peut être appliquée aux termes si nets de Ex. 6 3.

(3) *Ant. jud.*, II, 12, 4 : ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν.

(4) Ex. 6 7.

moment, Dieu est connu comme El, c'est-à-dire sous la forme la plus voisine d'Elohim, mais avec une épithète qui forme la transition entre le nom commun et le nom propre. Occupé de ces grandes lignes dans l'histoire du plan divin, l'auteur du code sacerdotal fait abstraction de la pratique du Iahviste, et c'est pourquoi on a pu les fondre, en prenant pour point d'appui l'unité de personne confessée par les trois auteurs.

D'une certaine façon les modernes donnent raison aux deux points de vue. Nous avons déjà suggéré que le nom de Iahvé est un nom divin traditionnel; de plus, il est certain qu'il s'est passé un changement au moment de l'Exode. On voudrait savoir dans quelle mesure le nom de Iahvé était connu et de qui; si c'était le nom de Dieu pour tous ceux qui se nommaient Benê-Israël, ou seulement le nom d'un clan, ou d'une famille, peut-être de la famille de Moïse, ou si les Israélites l'ont emprunté à un clan ou à un peuple étranger.

Dans l'hypothèse d'un emprunt on devait naturellement penser aux Égyptiens, puisque Moïse, élevé à la cour du roi d'Égypte, connaissait la sagesse des Égyptiens. On a cherché dans le panthéon égyptien un nom semblable à celui de Iahvé, mais en pure perte; on a cru lire dans le livre des morts la formule « je suis celui qui suis » (1), mais c'était un quiproquo. Enfin on a insinué que Moïse avait emprunté à l'Égypte plus qu'un nom ou une formule, l'idée même du monothéisme (2). Mais cette idée ne put jamais se dégager en Égypte des raisonnements alambiqués des prêtres égyptiens au sujet de l'être (3), et la réforme d'Aménophis IV ne fit qu'embrouiller davantage la question au profit du dieu que le monarque préférait, sans qu'on sortît du polythéisme (4).

Dans un sens tout opposé, il était réservé à M. Spiegelberg de faire venir Iahvé de l'égyptien *i'wt*, « bétail ». Cela ne suppose pas, il est vrai, beaucoup de métaphysique chez les Hébreux, mais encore moins de sens commun chez l'auteur de ce rapprochement (5).

Beaucoup plus séduisante est l'hypothèse qénite; la discuter c'est

(1) Lorsque le défunt franchit certains passages difficiles dans le voyage d'outre-tombe, il dit : *nuk pu nuk*, *moi, c'est moi*, c'est-à-dire « c'est bien moi » qui suis Osiris, etc.

(2) Winckler (*Die Keilinschriften und das A. T.*, p. 211) suggère que Joseph a pu emprunter le monothéisme à Aménophis IV.

(3) Voir par exemple l'éloge d'Amon-Râ dans Maspero, *Les momies royales de Deir-el-Bahari* (Mémoires de la mission archéologique française au Caire. Paris, 1880, p. 594).

(4) Maspero, *Histoire...*, II, p. 320 : « Atonou était une des formes du Soleil, la plus matérielle peut-être de toutes celles qu'on imaginait alors en Égypte. »

(5) *Eine Vermutung über den Ursprung des Namens* יהוה (*ZDMG.* 1899, p., 633 ss.).

réunir les éléments qui nous rapprochent le plus de la solution la plus vraisemblable (1).

On suppose que le culte de Iahvé a été communiqué aux Israélites par les Madianites et plus spécialement par les Qénites qui habitaient aux environs de la montagne de Dieu, Sinaï ou Horeb, quelle que soit d'ailleurs sa situation géographique.

On fait remarquer que la tradition ancienne considérait le Sinaï comme le véritable séjour de Iahvé. Lorsque les Israélites y viennent, il les a amenés vers lui (2). Même après la conquête de Canaan, on aimait à se représenter Iahvé venant de là au secours de son peuple, et cette idée se trouve depuis le temps de Débora jusqu'au temps d'Habacue (3). Dans la lutte contre le Baal tyrien, Élie vient chercher une force nouvelle à la montagne de Dieu (4).

On disait même spécialement de Iahvé qu'il habitait le buisson, c'est-à-dire le buisson ardent du Sinaï, et cela se comprenait sans plus (5).

Il était même si bien attaché à la sainte montagne qu'il ne la quitta pas pour conduire en personne les Israélites à la conquête du pays de Canaan (6).

Or il est de droit commun sémitique que le dieu d'un lieu est celui du peuple qui l'habite.

Les habitants du Sinaï étaient les nomades qui y faisaient paître leurs troupeaux. Moïse rencontra Dieu en faisant paître les troupeaux de son beau-père, le Madianite Jéthro (7). Si ce personnage est nommé par le Iahviste Khobab et s'il est rattaché aux Qénites (8), c'est que les Qénites étaient une tribu des Madianites. Ce sont eux qui ont conduit Israël dans le désert (9). Ils se sont ensuite installés parmi les Israélites et sont restés par excellence les plus fervents adorateurs de

(1) D'après Holzinger (*Com.*), proposée d'abord par Ghillany en 1862 sous le pseudonyme de Richard von der Alm (*Theolog. Briefe*, I, p. 210 et 480), puis par Tiele (*Vergel. Geschiedenis der egypt. en mesopot. Godsdiensten*, p. 588 ss.), et par Stade (*Gesch. Isr.*, I, p. 131) et adoptée par Budde (*Die Religion des Volkes Israel*, p. 15 ss.).

(2) Ex. **19** 4.

(3) Jud. **5** 4; cf. Hab. **3** 3, sous les expressions Theiman (le sud) et le mont Pharan. L'itinéraire est encore plus complet Dt. **33** 2 en lisant מִיְּמִינוֹ אֵשׁ דָּת; le point de départ est le Sinaï en passant par Sé'ir, le mont Pharan et Cadès.

(4) I Reg. **19**.

(5) Dt. **33** 16 שֹׁכְנִי סְנֶה : il faut se garder de changer avec Steuernagel סְנֶה, « le buisson », en סִינַי, « le mont Sinaï ».

(6) Ex **23** 20; **32** 34; **33** 1-3.

(7) Ex. **31**.

(8) Jud. **1** 16.

(9) Num. **10** 29 ss.

Iahvé (1), représentés surtout par les Récabites qui demeurèrent en même temps les plus fidèles à l'ancien idéal de la vie nomade (2).

Budde ajoute à toutes ces raisons une coïncidence qui le touche. Le document Iahviste qui ne soupçonne pas de changement dans le nom divin émane du royaume du sud. C'est justement là qu'habitaient les Qénites, toujours traités avec égards par les Israélites qui avaient gardé un bon souvenir de leurs bienfaits au temps du Sinaï (3). Parmi ces bienfaits il faut compter le service signalé rendu par Jéthro à Moïse par la constitution d'une magistrature (4). Quoi d'étonnant que ce prêtre, homme considérable et écouté, lui ait encore révélé le nom de son Dieu en l'initiant à son culte? C'est même ce que le texte dirait expressément en mentionnant le sacrifice offert par Jéthro, auquel s'associent Aaron et les anciens du peuple (5). Si Moïse n'est pas nommé, c'est qu'il était depuis longtemps affilié au culte de son beau-père.

Tel est ce système, très en vogue aujourd'hui, qui pèche seulement par le renversement des causes et des situations.

Les Qénites n'étaient pas seulement installés au sud de Juda, on en rencontrait aussi dans la plaine d'Esdrelon (6) et Jonadab le Récabite semble avoir fréquenté le royaume du Nord. Ces nomades étaient tenaces dans leurs coutumes, mais cela même les rendait singuliers, et il est plus que douteux qu'ils aient exercé une influence quelconque sur la rédaction des ouvrages bibliques. C'est Israël qui les a influencés, et si on lit sans parti pris le texte relatif au sacrifice de Jéthro, on reconnaît clairement que l'auteur a entendu raconter l'accession de Jéthro au culte de Iahvé. Il fait sa confession de foi et offre son sacrifice qui en est l'expression la plus haute. Aaron qui représente mieux que Moïse le sacerdoce, communie avec lui, ainsi que les anciens d'Israël.

Et c'est le fondement même qui se dérobe. Les Qénites n'habitaient pas au Sinaï, puisque Khobab refuse précisément de guider Moïse qui va le quitter, afin de retourner dans son pays et parmi les siens (7). Il

(1) II Reg. **10** 15 s.

(2) Jer. **35**. Que les Récabites soient descendants des Qénites, on ne peut guère le contester en présence de I Chr. **2** 55; quoique le texte soit corrompu, ce n'est pas la leçon בית רכב qui doit être changés en בית רחב à cause de Hamath (Benzinger, *ad. h. l.*), mais plutôt הבית qui doit être changé ou interprété comme un clan spécial; dans B. Μεσημα.

(3) I Sam. **15** 6; **27** 10; **30** 29.

(4) Ex. **18**.

(5) Ex. **18** 12.

(6) Jud. **4** 16.

(7) Num. **10** 30; les termes sont très forts : אל ארצי ואל מולדתי אל.

est vrai que Moïse est venu au Sinaï avec les troupeaux de *petit bétail* de Jéthro; mais ces courses peuvent être fort longues et le texte dit expressément que pour parvenir à la montagne de Dieu il avait passé le désert (1)!

Aussi bien l'hypothèse qénite est contraire à tout ce que nous savons de l'Orient religieux. Jamais un peuple plus fort n'a accepté la religion d'un peuple inférieur. Si la tradition nous montre les Qénites annexés à Israël, ce sont eux qui ont accepté sa religion en entrant dans son orbite.

Faut-il donc admettre avec Smend (2) que ce sont les Israélites eux-mêmes qui habitaient depuis longtemps les environs du Sinaï et qui auraient reconnu comme leur dieu national le dieu qui en habitait la cime?

Il ne serait pas impossible que les tribus plus ou moins fixées dans la terre de Gessen, plus ou moins errantes aux frontières, aient fait quelque pèlerinage à un lieu considéré comme sacré par tous les nomades de la péninsule. Mais la tradition est complètement muette sur ce point (3). Elle est même contraire, puisque Moïse, comme les Israélites, ignore que le dieu du Sinaï soit son Dieu. Ce que la tradition enseigne, ce qu'on a toujours compris, c'est une manifestation inattendue, une théophanie (4). C'est le dieu d'Israël qui tout à coup se montre dans le buisson, qui intervient pour sauver son peuple. Il se propose de l'amener auprès de lui, au Sinaï, mais il agira pour cela en Égypte (5).

Le passage de l'Exode ne doit pas être examiné isolément. Il a été écrit par l'Elohiste qui a souvent décrit ces apparitions de Dieu, dans les endroits les plus éloignés, en Aramée (6), comme en Palestine. L'étonnement de Moïse rappelle celui de Jacob (7).

Les Israélites ne savaient donc pas que leur dieu eût une relation spéciale avec le Sinaï.

Mais le connaissaient-ils tous sous le nom de Iahvé?

La tradition ne le croyait pas. D'autre part nous venons de dire

(1) Le verbe נסע s'emploie très normalement de distances considérables : Gen. **31** 18 de Padan Aram au pays de Canaan; II Reg. **4** 24 de Chounem au Carmel, etc.

(2) *Lehrbuch*, p. 34 s.

(3) Lorsque Moïse demande au Pharaon de venir sacrifier à Iahvé (Ex. **5** 3; J?), il n'allègue pas une ancienne coutume.

(4) Ceux mêmes qui en nient la réalité objective ne devraient pas contester le sens des textes.

(5) Ex. **3** 12 (E).

(6) Gen. **31** 13 (E).

(7) Gen. **28** 17 (E).

qu'un peuple ne change pas le nom de son Dieu. La solution la plus simple est donc que Moïse a proposé aux clans, qui allaient devenir un peuple, un nom divin déjà connu dont il leur expliquait le sens. Il existait peut-être spécialement dans la tribu de Lévi. La mère de Moïse, Iecôkébed, porte un nom qui indique le culte de Iahvé. Un nom traditionnel, dont l'empire s'augmente en même temps qu'il revêt un sens élevé, l'évolution de la tribu de Jacob en un peuple, en même temps que son dieu devient un dieu national, tel paraît être le sens de la promulgation du nom de Iahvé.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

MÉLANGES

I

LE CHAPITRE V DU LIVRE DES JUGES

a) INTRODUCTION.

M. Rothstein a publié dans la Revue orientale allemande une longue étude métrique et critique sur le cantique de Débora (1), que nous croyons mal inspirée. Pour trouver le rythme du cantique de Débora R. part des vers corrompus. Il va sans dire qu'il aboutit à des résultats faux. S'il eût consulté une concordance gréco-hébraïque de Hatch and Redpath par exemple), il n'eût pas écrit les pages 186 et 187, car לחם est rendu plus de trente fois par παρατάσσειν (—εσθαι)! La page 177 contient donc autant d'erreurs que de thèses métriques. R. dit : « Chaque hémistiche a trois arsis ou syllabes toniques principales », et cependant les vers 3 a b c, 4 c, 5 a b etc. sont tétramètres (*de quatre tons, de quatre pieds*), en tout $3 \times 14 = 42$ vers de 72! On doit donc dire (avec Grimme) que les vers de trois arsis (ἄρσεις, *Hebungen*) eux aussi sont des vers tétramètres catalectiques. « Il est caractéristique pour le cantique, dit encore Rothstein, et par conséquent important aussi au point de vue critique, que l'élévation sur la première syllabe tonique principale dans le premier hémistique ne comprend jamais qu'une syllabe; là où cette élévation s'étend davantage on peut donc justement soupçonner une corruption du texte » (p. 177). Mais R. se donne un démenti à lui-même en lisant 19 b 20 a *arĕchú*, 22 b *dalĕgú*, 26[a] *thĕborách*, 24[b] *halĕmá*. En réalité le nombre des syllabes non accentuées est variable. Voir les compositions de Grimme et de Sievers sur le mètre des anciens Hébreux. Rothstein prend pour base le vers long de deux demi-stiques ou plutôt de deux verts courts. Mais le cantique de Débora démontre tout le contraire. Car il n'y a pas seulement des vers distiques, mais encore des tristiques comme Juges 5, 3. 6. 8 etc.

En un mot : tout ce que R. dit du mètre hébraïque est faux et préconçu. Si donc il déclare (p. 178, note 1) : « On reconnaîtra faci-

(1) « *Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprungliche rhythmische Form derselben* ». Zeitschrift der deutschen morgenlaendischen Gesellschaft 1902 et 1903.

lement combien fortement mon opinion sur la construction rythmique du cantique diffère de celle de Grimme », nous lui donnons raison; mais s'il ajoute » : « et aussi, j'espère, qui de nous a raison », nous répondons : Naturellement Grimme!

Quant à la disposition, Lagrange a reconnu justement que « le poème se divise nettement en trois parties » (pas en deux comme R. le veut). Mais L. a compté 8 versets de trop, parce qu'il a retenu des vers interpolés et divisé des autres en deux. Le nombre des vers authentiques est de 72 dont 42 sont tétramètres acatalectiques et 30 tétramètres catalectiques. Chaque partie contient 24 versets dont 14 sont acatalectiques. Les deux premières parties se composent de trois strophes égales (de 8 versets), la troisième est composée d'une strophe petite de quatre versets et de deux strophes égales (de dix vers) qui se répondent.

La disposition du poème est donc :

I. PREMIÈRE PARTIE :

v. 3-5. Première strophe : « Iahvé et son peuple » (Lagrange).
v. 6-8. Deuxième strophe : « L'oppression ».
v. 9-12. Troisième strophe : « Le triomphe ».

II. DEUXIÈME PARTIE :

v. 13-15[b]. Première strophe : « Les braves ».
v. 15[c]-18. Deuxième strophe : « Les indifférents en contraste avec les braves ».
v. 19-22. Troisième strophe : « Le combat ».

III. TROISIÈME PARTIE :

v. 23. Première strophe : « Méron ».
v. 24-27. Deuxième strophe : « Iaʿel (et Sisara) ».
v. 28.30. Troisième strophe : « La mère (L. : cour) de Sisara ».

b) TEXTE HÉBREU RESTITUÉ.

1 ותשר דבורה [] ביום ההוא לאמר : []

6	ביבי שמגר בן־ענת	3	3	שבתו מלכים האזינו רזנים	4
	בי[שראל] חדלו ארחות	3		אנכי ליהוה אנכי אשירה	4
	יהלכו נתיבות ילכו[]עקלקלות :	4		אזמר ליהוה אלהי ישראל :	4
7	חדלי פרע[ות] בישראל חדלו	4	4	יהוה בצאתך משעיר	3
	עד שקמתי דבורה[]אם בישראל :	4		בצעדך משדה אדום	3
8	[]אז יבחר חדשים][לרים		5	ארץ רעשה גם־שמים נטפו []	4
	מגן אם־יראה ורמח	3		הרים נזלו מפני יהוה []	4
	בארבעים אלף בישראל :	4		מפנ[ני] יהוה אלהי ישראל :	4

15c בפלגות ראובן גדלים הק[ר]ו־לב 4

16 לבה ישבת בין המשפתים 3
לשבע שריקות עדרים 3
לפלגות ראובן גדלים חקרי־לב : 4

17 גלעד בעבר הירדן שכן [] 4
על־מפרצי ישכון : 3

18 זבלון עם חרף נפשו למות 4
ונפתלי על מרומי שדה : 3

19 []אז נלחמו מלכי כנען 4
בתענך על־מי מגדו [] : 3

20 מן־שמים נלחמו הכוכבים 4
ממסלותם נלחמו עם סיסרא : 4

21 נחל קישון גרפם 3
נחל קָד[ו]מ[ים] דְ[ר]ָכָם בָ[עֹ]ז : 3

22 אז הלמו עקבי־סוס[ים] 3
מדהרות דהרות אבירי[ם] : 3

9 לבי להוקקי ישראל 3
המתנדבים בעם [יַהֲלֵל] 3

10 רכבי אתנות[] ישבי על־מדי[ן] : 4

11 []קול מחצצים בין־משאבים 4
[]יתני צדקות יַהֲוֶה 3
צדקת פר[ז]ון [ב]ישראל [] : 3

12 עורי עורי דבורה [הָ]ע[ו]רי
[רְבֶבוֹת עָם]
קום ברק ישבה שְׁבִיך בן־אבינעם : 4

13 אז ירד [ו]שר[אֵ]ל [בָּ]אַ[ב]ירים 4
עם־יהוה ירד־לו בגבורים : 4

14 מ[מ]ָיך אפרים שר[ו]ם בָעָם[] 4
אח[ר]יך בנימין ב[מ]ע[מ]ָיך : 3
מן־מכיר ירדו מחקקים 3
ומזבולן משכים בשבט [] : 4

15 ושרי []יששכר עם דבורה[] 4
[ו]ברק בעמק שלח []רגליו : 4

23 אורו מרו[ז] אמר [] יַהֲוֶה 4
ארו ארור ישביה 3
כי לא־באו לעזרת יַהֲוֶה 3
לעזרת יַהֲוֶה בגבורים : 4

28 בעד החלון נשקפה ותי[]ב[בו] 4
אם סיסרא בעד האשנב : 4
מדוע בשש רכבי לביא 4
מדוע אחרו פעמי מרכבותיו : 4

29 חכמו[]ת שרותיה תענה 3
אף־היא תשיב [לה] אמריה [] : 3

30 הלא ימצא[ו] יחלקו[] שלל 4
רחם רחמתים [שָׁלָל] לראש גבר 4
[צֶבַע] צבעים [שָׁלָל] לסיסרא [] 4
רקמה[] רקמתים לצוארי שלל : 4

24 תברך מנשים יעל [] 3
מנשים באהל תברך : 3

25 מים שאל חלב נתנה 4
בספל אדירים הקריבה חמאה : 4

26 ידה ליתד תשלחנה 3
וימינה להלמות עמלים 3
והלמה סיסרא [] ראשי 3
ומחצה והלפה רקתו : 3

27 בין רגליה כרע נפל [ו]שכב[] 4
באשר כרע שם נפל שדוד : 4

c) VERSION FRANÇAISE (D'APRÈS LAGRANGE, EXCEPTÉ LES MOTS EN ITALIQUES).

1 Or Débora chanta en ce jour, disant :

I

3 Écoutez, rois; *princes,* prêtez l'oreille :
C'est moi, *c'est* moi, qui chanter*ai* (*un cantique*) *à* Iahvé,
Qui consacrerai (*des hymnes*) *à* Iahvé, *le* dieu d'Israël.
4 Iahvé, lorsque tu sortis de Séir,
Lorsque tu *passas* du champ d'Édom :
La terre trembla, *les cieux* se fondirent (en eau),
5 Les montagnes branlèrent *devant* Iahvé,
Devant Iahvé, le dieu d'Israël.

6 Aux jours de Chamgar, fils d'Anath,
Dans Israël il n'y avait plus de caravanes,
Et ceux qui suivaient les sentiers prenaient des détours.
7 Plus de *ducs* en Israël, *plus aucun,*
Jusqu'à ce que tu te sois levée, Débora, (comme) une mère dans [Israël!
8 Alors, pour cinq villes,
On ne voyait *ni* un bouclier ni une lance
Parmi les quarante mille (hommes) dans Israël.

9 Mon esprit va aux *princes* d'Israël,
Qui se sont dévoués parmi le peuple de Iahvé,
10 Montant des ânesses, assis sur des tapis.
11 *Entendez* ceux qui se rangent entre les norias,
Comme ils chantent les *victoires* de Iahvé,
Les *victoires* des ducs dans Israël!
12 Lève-toi, lève-toi, Débora, fais lever le peuple par milliers!
Debout, Baraq, et mets dans les fers ceux qui t'ont fait captif, fils [d'Abinoam!

II

13 Alors *Israël a* marché vers les *vaillants,*
Le peuple de Iahvé a marché pour sa cause *vers les héros.*
14 *Tes* capitaines, Éphraïm, sont *parmi les gens de guerre,*
Ton frère Benjamin est *à ta droite.*

De Makir ont marché des *princes*,
Et de Zabulon ceux qui portent le *sceptre*.
15 Les *capitaines* d'Issachar sont avec Débora,
Et Baraq a lancé ses piétons dans la vallée.

15ᶜ. Sur les rives de Ruben grandes sont les anxiétés d'esprit.
16 Pourquoi es-tu demeuré entre les parcs
Pour entendre jouer de la flûte parmi les troupeaux?
Sur les rives de Ruben grandes sont les anxiétés d'esprit.
17 Galaad est installé au delà du Jourdain,
Et il habite (tranquillement) sur ses rives découpées.
18 Zabulon est un peuple qui brave la mort
Avec Nephthali sur les hauteurs qui dominent la plaine.

19 Alors les rois de Canaan ont engagé le combat
A Ta'anak sur les eaux de Megiddo.
20 Du (haut du) ciel ont combattu les étoiles,
De leurs orbites elles ont combattu contre Sisara.
21 Le torrent de Cison les a balayés,
Le torrent de Cadès *les a foulés fortement*.
22 Alors les sabots des chevaux battaient (le sol)
Mis au galop, au galop *par les héros*.

III

23 Maudissez *Méron, dit* Iahvé,
Maudissez, maudissez ses habitants,
Car ils ne sont pas venus défendre la cause de Iahvé,
La cause de Iahvé *vers* les héros.

24 Bénie soit Ia'el entre les femmes,
Entre les femmes des nomades qu'elle soit bénie!
25 Il a demandé de l'eau, elle a donné du lait;
Dans la coupe des illustres elle a offert la crème.
26 De la main (gauche) elle a saisi le piquet,
De la (main) droite le marteau des charpentiers,
Et elle a frappé Sisara *à la* tête,
Et elle a fracassé et transpercé sa tempe.
27 A ses pieds il s'est accroupi, il *est tombé* et il s'est couché,
Là où il s'est accroupi il est tombé mort.

28 A la fenêtre elle se penche et regarde,
La mère de Sisara au grillage du balcon :

Pourquoi son char tarde-t-il à venir,
Pourquoi vont-ils si lentement ses chariots?
29 La plus sage de ses princesses lui répond,
Et elle-même *répond à* ses propres paroles :
30 Certes on le trouverait partageant le butin,
Une esclave, deux esclaves *comme butin* par tête!
Pour Sisara un habit, deux habits de couleur *comme butin*,
Une étole, deux étoles brodées *au* cou *de* (*sa*) *femme!*

30 [ ] Et le pays fut en repos pendant quarante ans.

d) NOTES CRITIQUES ET EXÉGÉTIQUES.

1. Les mots וברק בן־אבינעם « et Barac, le fils d'Abinoam » sont une glose tirée du v. 12. — **2.** Ce vers explique les mots du titre : ביום ההוא « en ce jour-là », c'est « lorsque des ducs se levèrent dans Israel et le peuple de Iahvé se dévoua » (comparer v. 7 et 9); on doit donc lire עם יהוה comme v. 9. בָּרְכוּ « bénissez » semble avoir été interpolé, lorsque la note marginale explicative des mots ביום ההוא eut été insérée au texte du cantique. — **3.** Ce vers massorétique contient trois vers métriques tétramètres (*Dreivierhebige Verse*) qui sont l'introduction du cantique. — **4.** Les mots גם־עבים נטפו מים « et les nuées se sont fondues en eau » sont une glose explicative des mots précédents : גם־שמים נטפו (comp. Ps. **68**, 8,9). — **5.** זה סיני « ce Sinaï » est une glose tirée de Ps. **68**, 9 — **6.** Quant à « Chamgar, fils d'Anath », qui n'est pas un des juges d'Israël, mais l'oppresseur de ce peuple et probablement roi des Hétéens (résidant à Cadès sur l'Oronte), nous renvoyons nos lecteurs à Lagrange, *le Livre des Juges*, p. 62 et ss. Le juge nommé ainsi a probablement porté le nom שַׁמְּגַר בֶּן־עֲנָת « Samma, fils d'Ainan » (Lagr., *l. c.*, p. 64; mais Lagrange le fait avec tort — il nous semble — successeur de Samson). Juges 4, 2 doit donc être restitué : « ויבכרם יי׳ ביד־מלכי־כנען וביד־שמגר בן־ענת אשר מלך בקדש ושר־צבאי וגו׳ » et Iahvé les livra aux mains des rois de Canaan et de Chamgar, fils d'Anath, qui régnait à Cadès, et du chef de son armée, etc. » Les noms « Iabin » et « Hazor » sont donc tirés de Ios. **11**, 1 ss. Nous notons ici que le nom « Iabin » est interpolé en tous les lieux parallèles, p. e. Ps. **83**, 10, où le mètre (tous les vers sont trimètres, « *dreihebig!* ») l'exclut : [יהוה] עשה־להם כמדין ‖ כסיסרא כנחל קישון « Iahvé, traite-les comme tu as traité Madian, comme Sisara au torrent de Cison ». — Les mots ביבי יעל « aux jours de Ia'el » sont certainement corrompus. Si ביבי est authentique, on doit lire le nom d'un oppresseur (comp. **15**, 20 , probablement : Sisara (aux jours de S.): mais nous ne croyons pas que ביבי soit authentique, car les mss. grecs (de Holmes-Parsons) 16, 56, 57, 59, 63, 76, 237, Cat. Nic. offrent la variante Ἰσραηλ, on doit donc lire : בְּיִשְׂרָאֵל « dans Israel ». Lire אֹרְחוֹת « les caravanes » et omettre le second ארחות (avec Lagr.). — **7.** Le mot פְּרָזוֹן, dans le Codex A des Septante et dans l'édition de Lucien, ici retenu comme intraduisible « φραζων » et dans le Codex B traduit par δυνατοί est très suspect. Mais la variante βασιλεῖς que Lucien offre pour ὁδούς (v. 6) et qui appartient à cet endroit, comparée avec v. 2 a : בפרע פרעות בישראל = ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγοὺς ἐν Ἰηλ (Cod. A et Luc.), nous fait conclure que la leçon

authentique (ici et 11c) est פרעות comme 2 a. Mais c'est le pluriel de פַּרְעָה qui est un nom de dignité (comme קָהֲלַת et ܩܗܠܬ) désignant « duc = ἀρχηγός, δυνατός, βασιλεύς (= Pharao). Omettre le second שקמיתי. — **8**. Omettre ובחר אלהים חדשים « il (Israel) choisit des nouveaux dieux », ce qui « est tout à fait hors de sa place » (Lagr.), et couper אָן לַחֲמֹשׁ עָרִים (Lagr.). — **9**. Voir 2 b. — **10**. Omettre צחרות = μεσημβρίας (ce qui manque dans le Codex A). Lire בְּדִים. Omettre 10c; והלכי על־ דרך שיחו « vous qui êtes sur le chemin, parlez ». Ces mots manquent dans le Codex grec A, excepté φθέγξασθαι = שיחו. — **11**. Lire קול « écoutez, *horch!* » Le מ est peut-être une dittographie du même final de מדים. Omettre שָׁם « là », ce qui a été interpolé par un scribe qui méconnaissait la proposition relative. Quant à פרזוני « sa direction » (?), voir 7 a. Le Codex B grec et Lucien l'ont traduit par αὔξησον (= פָּרֵץ?) et le Codex A ἐνίσχυσαν (= נִפְרְצוּ? ou הֵעִיזוּ?). Omettre 11d « alors ils sont descendus aux portes, le peuple de Iahvé », variante marginale du v. 13 (Lagr.). — **12**. Lucien et le Codex A offrent la variante: ἐξέγειρον μυριάδας μετὰ λαοῦ avant la variante fausse : ἐξεγείρου ἐξεγείρου, λάλησον ᾠδήν. μετὰ est un doublet pour עַם λαοῦ. On doit donc lire: הָעִירִי רִבְבוֹת עַם « fais lever le peuple par milliers ». Lire שִׁבְיֵךְ (avec Lagr.). — **13**. Lire יִשְׂרָאֵל au lieu de שָׂרִיד ל « échappé à », car κατάλειμμα répond au mot נִשְׁאָר, corrompu de [ל]ישראל, ce qui est synonyme de עם־יהוה (comp. les versions) comme v. 9. Lire באבירים « vers les vaillants » = [ἐν] τοῖς ἰσχυροῖς, ce qui est synonyme de בגברים « *vers* les héros », et non pas « en héros » (Lagr.). Le ב s'est égaré à cause de la corruption du texte. — **14**. La variante de Lucien ἀδελφοῦ σου = אָחִיךָ pour אחריך « après toi » ou « derrière toi » nous fait conclure qu'on doit lire מִבֶּיךָ « de toi » au lieu de בְּנִי « de ». Lire שָׂרִים « les capitaines » (avec Lagr.), de même אָחִיךָ. Mais les leçons בָּעֲמָק = ἐν κοιλάδι et בְּעַמֶּיךָ = ἐν τοῖς λαοῖς σου sont encore très suspectes. La variante de Lucien et du Codex A : λαὸς Ἐφραΐμ semble contenir la leçon authentique pour עַמְּלֵק : עַם « gens de guerre ». Si l'on consulte une concordance gréco-hébraïque, on verra que le mot עַם a été traduit par les mots grecs les plus divers. Il n'est donc pas téméraire de présumer qu'ici בעמיך soit corrompu de בִּימִינֶךָ « à ta droite (est venu à ton secours) », ce qui est un beau jeu de mots en hébreu. La version syriaque et la version arabe ont traduit ou plutôt deviné : « à cause de ton amour » (= בְּדֹדֶיךָ?). סֹפֵר = שֹׁר הַצָּבָא (II Rois 25, 19) n'est qu'une glose explicative des mots משכים בשבט « ceux qui manient le sceptre ». — **15**. Omettre ב avant le premier יששכר et avant רגליו, de même ויששכר כן « et Issachar aussi » et lire וברק (μετὰ Δεββώρας καὶ Βαράκ), שִׁלֵּחַ et חקרי (Lagr.). — **17** b c est interpolé (Lagr., *l. c.*, p. 96). — **19** a et d sont des gloses marginales; car la proposition doit commencer par אָז « alors » ; la glose veut dire que les rois de Canaan sont venus combattre pour faire du butin, mais qu'ils se sont trompés cette fois. — **21** b. Lire avec Lagrange (*l. c.*, p. 98 s., note) : נחל קָדֹשׁ דְּרָכָם בָּעֹז « le torrent de Cadès les a foulés fortement ». — **22**. Lire סוסים le מ de סוסם s'est égaré par la haplographie) et אבירים, ce qui répond à v. 13 a (figure dite *inclusion*). — **23**. Lire מרוז (Ios. 12, 20; 19, 15). מלאך « l'ange » est inséré pour éviter

l'anthropomorphisme. — **24** b est une glose marginale tirée de 4, 17. — **26**. Lire תִּשְׁלַחְנָה. מיחקה est une glose ou leçon variante pour מיחצה ; car Ja'el ne peut avoir brisé la tête de Sisara avant d'avoir fracassé et transpercé sa tempe. — **27** Omettre (le second) בין רגליה כרע נפל. — **28**. Lire וַתֵּבֶט = καὶ κατεμάνθανε... ἐπιβλέπουσα (Codex A). — **29**. Lire הַכְּבִית (Lagr.) et לָהּ avant אמוריה. — **30**. Lire avec Lagrange : וְיָצְאוּהוּ יַהֲלֹךְ et שָׁלָל avant לראש et : עֲבַע צְבָעִים לסיסרא דקמה דקביתים לצוארי שָׁגָל. 31 a est un soupir d'un lecteur juif : « Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Iahvé! Et que ceux qui t'aiment soient comme le soleil quand il se lève en héros » = שׁמיש בגבורתו [] כצאת יאהבי[ך] | כן יאבדו כל־אויביך יהוה. 31b continue l'histoire du chapitre IV.

Heiligenkreuz.

P. Nivard Schloegl.

II

LE TEXTE GREC DE JÉRÉMIE

D'APRÈS UNE ÉTUDE RÉCENTE

On sait que la version grecque du livre de Jérémie a donné lieu à plusieurs remarques intéressantes :

1° A un moment donné, — exactement au verset 15 du chapitre XXV, dans le texte massorétique, — l'ordre du grec cesse d'être le même que celui de l'hébreu ;

2° A parler de façon générale, on peut dire que la version grecque est plus courte que le texte des Massorètes ;

3° D'autre part, elle contient peu d'additions manquant dans l'hébreu.

4° Enfin, l'hypothèse d'après laquelle elle serait l'œuvre de plusieurs auteurs peut aisément se justifier. On l'avait déjà observé, — à la hâte, il est vrai, et comme en passant (1).

Cette dernière question vient d'être reprise et examinée avec plus de détails par M. John Thackeray, dans un récent article du *Journal of theological Studies* (2). Elle mérite, à plusieurs titres, d'attirer l'at-

(1) G. C. Workman, *The Text of Jeremiah* : or, a Critical Investigation of the Greek and Hebrew etc... in-8°, T. Clark, Edinburgh. — Kneucker, *Das Buch Baruch*, p. 83, note.

(2) *The Journal of theological Studies*, London, Macmillan, IV (1903), pp. 255 sqq.

tention : pour elle-même, sans doute ; mais, de plus, en même temps que l'histoire du texte même de Jérémie, elle intéresse l'histoire de la version des Septante. Il peut être utile d'insister sur ce dernier point.

I

L'histoire de la version grecque est toujours des plus obscures. Malgré l'ouvrage de Thiersch sur la version du Pentateuque (1) ; malgré les travaux du Dr G. Bickell sur le livre de Job (2), et la remarquable monographie du Dr A. Bludau sur le texte grec de Daniel (3), il reste encore bien des points à éclaircir ; et il ne faut rien dédaigner de ce qui peut dissiper quelques-unes des ombres qui entourent la question. Elle demeure entière : « Quel est l'auteur, — ou plutôt : quels sont les auteurs de la version des Septante ? »

Impossible, pour le moment, d'y répondre directement ; il faut la prendre de biais, la tourner, pour ainsi dire. Elle revêt alors un nouvel aspect, l'aspect d'une question préalable : « La version des Septante est-elle l'œuvre d'un ou de plusieurs auteurs ? »

La tradition affirme qu'elle l'est de plusieurs ; l'étude comparée du texte hébreu et du texte grec ne vient-elle pas confirmer et ne permet-elle pas de préciser la donnée traditionnelle (4) ? Parfois même, n'arrive-t-il pas que, non seulement d'un livre à l'autre, mais encore dans l'intérieur d'un même livre, les traces de plusieurs traducteurs peuvent se reconnaître ?

La question, sous cette dernière forme, se pose à tout le moins pour certains livres, tels que le Pentateuque et Ezéchiel (5) ; elle se pose aussi pour Jérémie.

II

Avant que d'en aborder directement la solution, il convient peut-être de remarquer que l'étude des différentes parties de la version

(1) Thiersch, *De Pentateuchi versione alexandrina*, libri tres.

(2) Dr Bickell, *Das Buch Job nach Anleitung der Strophik u. der Septuaginta* (Vienne, 1898, 68 pp.).

(3) Dr A. Bludau, *Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel, und ihr Verhältniss zum massoretischen Text* (Herder. Fribourg. *Biblische Studien*, II, 2 u. 3).

(4) Cf. spécialement : A. Loisy, *Histoire du texte et des Versions de la Bible*. — 2e partie, livre I. *Les Versions de l'Ancien Testament*, p. 19 sqq. — On lit à la p. 78, dans *Urtext u. Uebersetzungen der Bibel* (Hinrich, 1897) : « Die Untersuchungen, welche Bücher von demselben Uebersetzer bearbeitet wurden, sind gleichfalls noch nicht mit genügender Sicherheit geführt. »

(5) Cf. J. Thackeray, *loc. cit.*, p. 253. Il y promet d'étudier prochainement le texte grec d'Ezechiel ; et il l'a de fait étudié dans le « Journal of th. St... » april 1903, p. 398.

grecque est rendue plus difficile par l'état dans lequel nous est parvenu le texte. Nous ne le possédons pas dans son intégrité et sa pureté primitives; nous n'avons que le texte Hexaplaire; et ce dernier même ne peut être reconstitué en toute sûreté : très peu de manuscrits nous l'ont conservé avec les signes diacritiques d'Origène; de plus, ces manuscrits ne contiennent pas tout l'Ancien Testament; enfin, ils ne s'accordent pas entre eux.

Pour que nous fussions assurés de posséder la version des Septante, telle qu'elle fut d'abord rédigée, il faudrait qu'on pût faire le travail énorme dont P. de Lagarde a tracé le programme, et dont M. Loisy a résumé les grandes lignes avec clarté; ou encore, que pour chaque livre on eût la bonne fortune de pouvoir entreprendre la revision critique rendue possible pour le livre de Job par la publication, en 1889, de la version thébaine de ce livre (1). On sait comment cette version, faite sur un texte grec anté-hexaplaire, confirma les conclusions du Dr Bickell au sujet de la version grecque de Job, — conclusions auxquelles le savant exégète catholique était parvenu, au moyen de ses vues pénétrantes sur la métrique biblique.

Mais ce travail dont nous parlons ici n'est, pour ainsi dire, qu'à ses débuts; et, bien que l'édition des Septante par B. Swete (2) constitue un réel progrès, cependant on ne peut malheureusement pas dire que tous les résultats souhaitables soient atteints.

Il faut donc le reconnaître : l'état de corruption dans lequel nous est parvenu le texte des Septante apporte, dans l'étude de certains problèmes, un élément de complication. Il n'est pourtant pas un obstacle absolu à la solution de plusieurs de ces problèmes, — notamment de celui que le distingué savant anglais s'est proposé d'étudier.

*
* *

Que dans un même livre on rencontre une expression ou un mot traduits tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, assurément on peut l'expliquer de bien des manières. Ou le traducteur aura voulu éviter la monotonie de l'hébreu : c'est ainsi, par exemple, que Thiersch l'explique pour les livres du Pentateuque (3); toute la question est de rechercher jusqu'à quel point une telle explication est satisfaisante; ou bien on peut supposer que, dans la trame du texte primitif, auront trouvé place certaines traductions partielles empruntées, pour une

(1) Le P. depuis Cardinal Ciasca, *Fragmenta Copto-Sahidica musaei Borgiani*, Rome, 1889.

(2) *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Edited by H. B. Swete. Second edition, 3 vol. (Cambridge, University Press, 1895, 1896, 1899).

(3) *Op. cit.*, p. 52 sqq.

raison ou pour une autre, aux versions de Symmaque, d'Aquila ou de Théodotion. Rien n'empêche même de recourir, en certains cas, aux deux explications combinées.

Il faut l'avouer : cela peut expliquer bien des choses ; mais, assurément, cela n'explique pas tout.

Par exemple quand, une fois, l'on aura constaté qu'un livre de la Bible Grecque peut se diviser en deux ou plusieurs parties bien distinctes, dont chacune a, pour ainsi dire, son vocabulaire spécifique et nettement défini, la question semblera se poser de tout autre façon, et exiger une tout autre solution. Naturellement, on est amené à se demander si ces différences constantes et bien tranchées dans les diverses parties de la traduction ne sont pas un fondement suffisant pour conclure à une pluralité de traducteurs.

Telle est précisément la première question que l'on doit se poser, dès que l'on aborde, d'un peu près, l'étude comparée du texte grec de Jérémie.

III

Rappelons, dans leurs grandes lignes, les rapports du grec et de l'hébreu : jusqu'au verset 14, chapitre XXV, du texte massorétique, dans les deux, l'ordre est le même. C'est la partie que M. B. Duhm dit être le noyau primitif des Prophéties de Jérémie (1).

Mais, à partir de cet endroit, l'accord cesse : on ne le retrouve qu'à la fin du livre, au chapitre LII, qui peut être considéré comme un appendice historique emprunté au IIe livre des Rois (ch. XXIV, XXV). Il faut cependant remarquer que la traduction grecque de ce chapitre, dans Jérémie, paraît être indépendante de celle du livre des Rois.

Entre temps, les chapitres XXV, 14 à XXXI du grec correspondent aux chapitres XLVI à LI de l'hébreu.

Encore ceci n'est-il pas absolument exact : ces divers chapitres, il est vrai, se correspondent par leur matière, mais non par la disposition de cette matière. En d'autres termes, non seulement l'ordre des chapitres n'est pas le même, mais, de plus, dans l'intérieur des chapitres, l'ordre des prophéties est différent. On a déjà observé que le texte grec est plus court que l'hébreu.

Tandis que la disposition des prophéties est la suivante dans le *texte hébreu* (LXVI-LI),

voici celle que nous trouvons dans le *texte grec* (XXV, 14-XXXI).

(1) Cf. Bern. Duhm, *Jeremiah erklärt*, dans le *Kurzer Hand-Commentar Alt. Test.* publié sous la direction de Marti chez Mohr (Fribourg i. Brisg.).

1° Égypte.	1° Élam.
2° Philistins.	2° Égypte.
3° Moab.	3° Babylone.
4° Ammon.	4° Philistins.
5° Édom.	5° Édom.
6° Damas.	6° Ammon.
7° Cédar et Hazor.	7° Cédar.
8° Élam.	8° Damas.
9° Babylone.	9° Moab.

On peut remarquer, en passant, que l'ordre adopté dans la version grecque ne semble pas être intentionnel. Il en va tout autrement pour celui de l'hébreu : on y passe, progressivement, de l'ouest à l'est, de l'Égypte jusqu'à Babylone.

Poursuivant maintenant l'étude comparée des deux textes, il est facile de voir que les chapitres XXXII à LI du grec correspondent aux chapitres XXV, 15 à XLV de l'hébreu. Ils contiennent d'abord une liste sommaire des nations auxquelles Jérémie doit porter le « כוס היין »; puis, des prophéties ayant trait à la ruine de Jérusalem, mêlées à l'histoire de la période qui la précède.

On n'aura pas manqué d'observer que les prophéties contre les grandes nations, au lieu d'être, comme dans le texte grec, au milieu du livre, se trouvent, dans l'hébreu, tout à fait à la fin.

Si donc l'on voulait, d'un seul coup d'œil, se rendre compte de la disposition différente des deux textes, il suffirait de se reporter au tableau suivant, où sont résumées les observations qui précèdent.

Hébreu.	Grec.
(1) Chapitres I-XXV, 14.	(1) I-XXV, 13 = (1) de l'hébreu.
(2) — XXV, 15-XLV.	(2) XXV, 14-XXXI = (3) — (1)
(3) — XLVI-LI.	(3) XXXII-LI = (2) —

Enfin (4) l'appendice historique, ch. LII, commun aux deux textes.

IV

Or, si l'on considère maintenant, non plus la distribution des chapitres, mais la façon dont une même expression hébraïque ou un même mot ont été traduits en grec, une conclusion d'une grande importance se dégage d'une pareille étude.

Le livre grec de Jérémie peut se décomposer en deux parties, de longueur à peu près égale; chacune d'elles est nettement caractérisée

(1) Il ne faut pas oublier (Cf. p. 4) que, dans l'intérieur même de ces chapitres, l'ordre des prophéties diffère.

et se distingue radicalement de l'autre par une façon spéciale et constante — du moins dans la première partie — de traduire une expression ou un mot du texte original. On trouvera en appendice cette conclusion appuyée sur une liste d'exemples qu'il serait facile d'allonger encore (1).

Étudions d'un peu près ce phénomène : représentons respectivement par A et B les deux parties du livre grec; d'autre part, reportons-nous au tableau comparatif que l'on trouve plus haut : complétons-le au moyen des indications que nous possédons désormais.

Dans ce tableau, et pour plus de clarté, divisons en deux parties la deuxième section du grec, et appuyons-nous, pour le faire, sur les différences de vocabulaire : la première de ces deux parties (XXV, 14-XXVIII) se rattachera au groupe A; la seconde (XXIX-XXXI), au groupe B. Nous obtenons ainsi le tableau suivant :

Grec.	Hébreu.
A. (1) Ch. I-XXV, 13.	(1) I-XXV, 14 = A (1) du Grec.
(2) — XXV, 13-XXVIII.	(2) XXV, 15-XLV = B (2) —
B. (1) — XXIX-XXXI.	
(2) — XXXI-LI.	(3) XLVI-LI = A (2) et B (1)

De ce tableau bien compris, plusieurs conclusions ressortent :

1° Le point où commencent les divergences dans la traduction, ne se confond pas avec celui où la correspondance cesse entre les chapitres des deux textes. Tandis que la première partie (A) de la traduction se continue jusqu'au chapitre XXVIII, peut-être même, quoi qu'en pense M. Thackeray, jusqu'au milieu du chapitre XXIX, déjà, depuis le verset 14 du chapitre XXV, l'accord a cessé dans la disposition des deux textes.

2° Les deux effets ne paraissent donc pas pouvoir s'expliquer par une seule et même cause. On pourrait, insinue provisoirement M. Thackeray, faire appel à une influence du texte hexaplaire; et cette influence se serait exercée simplement à partir d'un certain point du texte primitif.

Mais l'auteur rejette bien vite une pareille hypothèse; et avec raison. Si l'explication vaut, comment rendre compte de ce fait : à partir du chapitre XXIX, une telle influence se serait exercée sur le vocabulaire et la disposition des chapitres; tandis que, depuis le chapitre XXV, 14 jusqu'au chapitre XXVIII, elle se serait exercée simplement sur la dernière?

De plus, il est extrêmement invraisemblable, pour ne pas dire im-

(1) Cf. J. Thackeray, *loc. cit.*, 258 sqq.

possible, qu'un si grand nombre de leçons hexaplaires aient réussi, de quelque façon qu'on l'imagine, à prendre avec une telle consistance la place des leçons primitives.

Enfin, un seul exemple, pris entre plusieurs, suffit à montrer que l'explication ne vaut pas. Jusqu'au chapitre XXXVII, Aquila rend le mot hébreu עת par καιρός; à cet endroit, lui et Symmaque s'accordent avec le texte actuel pour traduire χρόνος. Mais, d'ordinaire, dans ses diverses parties, la traduction d'Aquila est d'accord avec elle-même; comment expliquer l'exception que l'on constate ici?

Elle s'explique très bien, si l'on admet que le traducteur a eu sous les yeux et a suivi le texte primitif des Septante. Ce texte contenait donc déjà, selon toute vraisemblance, les deux traductions du mot עת que nous trouvons aujourd'hui dans la Bible grecque. C'est le second fait qui explique le premier, et non pas le premier qui explique le second.

Au surplus, et si cette conclusion avait besoin d'un supplément de preuve, il serait facile d'en trouver un dans l'étude de l'ancienne version latine. La traduction de saint Jérôme a été faite sur l'hébreu : voilà pourquoi elle présente l'ordre et la disposition du texte massorétique (1) ; et, d'autre part, comme elle est l'œuvre d'un seul auteur, on n'y trouve pas, pour un seul mot hébreu, deux ou plusieurs traductions différentes, — au moins dans la généralité des cas. Il n'en va pas de même pour l'ancienne Itala. Celle-ci n'est pas une version immédiate; elle a été faite sur la version grecque, d'après le texte antéhexaplaire. Or, l'on y constate des différences analogues et parallèles à celles déjà constatées dans la version des Septante. Par exemple, cette dernière traduit les mots : כה אמר יהוה,

jusqu'au chapitre XXVIII	(A)	par : τάδε λέγει κύριος,
ensuite	(B)	par : οὕτως εἶπεν κύριος.
De même, l'ancienne Itala traduit :		
d'abord :		Hæc dicit Dominus,
puis :		Sic dicit Dominus.

L'exemple est significatif; et quelle que soit d'ailleurs l'explication que l'on donne de l'interversion des chapitres, il semble bien qu'elle ne se confond pas avec celle qu'exige le fait ici constaté : l'existence de deux parties bien distinctes dans la version grecque du livre de Jérémie.

Ajoutons que chacune d'elles a son vocabulaire spécifique; et il

(1) Et voilà pourquoi, aussi, jusqu'à un certain point, on peut s'en servir pour étudier les différences qui existent entre le texte massorétique et le texte grec.

suffit de jeter un regard sur la « Concordance » d'Oxford (1), pour constater que certains mots sont propres à la première partie (A), et que d'autres ne se retrouvent que dans la seconde (B).

M. Thackeray (2) cite parmi les mots spéciaux à la première partie : ἀσεβεῖν et ἀσέβεια; διαφθείρειν et διαφθορά; δοκιμάζειν et δοκιμαστός; κακία, κακοποιεῖν et κάκωσις, etc., puis, parmi ceux qui sont propres à la seconde partie; ἀποκλαίεσθαι; ἀποτρέχειν; βομβεῖν; γένος; δύναμις, etc... Enfin, il est au moins intéressant de signaler une particularité qu'offre le manuscrit Alexandrin [A]. D'ordinaire, ce manuscrit indique la fin d'un livre par le sigle ›› ›› ›› ›› ›› , qu'on trouve précisément à la fin du chapitre XXVIII. Voici la dernière ligne du chapitre :

ΕΠΑΓΩΕΠΑΥΤΗΝ ›› ›› ›› ›› ›› ›› ›› ›› ›› .

Cet indice, à lui seul, ne suffirait sans doute pas à légitimer une conclusion; on le retrouve, en effet, observe M. Thackeray, aux chapitres XLI, 11; XLII, à la fin; et XLVI, également à la fin. Mais il vient s'ajouter aux raisons apportées plus haut; et si, en aucune façon, il ne saurait les remplacer, jusqu'à un certain point il les confirme. L'analyse du livre permet de distinguer deux parties dans la traduction grecque de Jérémie; et le rédacteur du manuscrit semble lui-même les avoir distinguées.

On peut donc conclure, et tout nous porte à croire, que la version grecque de Jérémie est l'œuvre d'au moins deux traducteurs, — se distinguant nettement l'un de l'autre, — indépendants aussi, sinon d'une manière absolue, au moins d'une façon générale, l'un de l'autre. Certains indices permettent, en effet, de croire que le second traducteur a eu sous les yeux l'œuvre du premier; mais, dans tous les cas, il ne l'a pas suivie servilement.

V

Telle est, en résumé, la première partie de l'étude de M. Thackeray : c'en est aussi la partie la plus solide. Dans la suite, l'auteur essaye de déterminer les subdivisions de la seconde section, qu'il appelle « Jérémie β ». Sa conclusion est qu'on en peut trouver trois, la première allant du chapitre XXIX au chapitre XXXI, la deuxième du chapitre XXXII au chapitre XXXVIII, la troisième du chapitre XXXIX au chapitre LI. Mais lui-même ne semble pas avoir eu grande confiance dans le succès final; et la discussion ici est esquivée; tout au plus

(1) *A Concordance of the Septuagint and the other Greek versions of the O. T.*, by E. Hatch and Henry A. Redpath, 2 vol., 1897, Oxford, Clarendon Press.

(2) J. Thackeray, *loc. cit.*, p. 252.

entrevoit-on le principe qui devrait guider dans l'étude de cette nouvelle question. Et il est possible, au surplus, qu'une enquête plus approfondie permette d'aboutir à des conclusions, sinon identiques, du moins analogues, aux conclusions de M. Thackeray. Tout ce qu'on veut dire ici c'est qu'une telle enquête reste encore à faire, et que M. Thackeray, après avoir résolu un premier problème, d'une façon qui paraît très satisfaisante, en a soulevé un autre dont on ne peut pas dire qu'il l'ait de même résolu. Disons seulement que le problème est posé.

D'autres le sont encore, intéressants, eux aussi. Et, par exemple, après avoir rendu compte d'un premier fait, il resterait à expliquer, si possible, et dans la mesure du possible, un second qui a été constaté : l'ordre différent des chapitres dans le grec et dans l'hébreu, en même temps que le classement différent des diverses prophéties contre les grandes nations, dans l'intérieur des chapitres.

La solution qu'on donnera à cette question permettra peut-être de déterminer exactement lequel des deux textes, tels que nous les possédons aujourd'hui, est le plus ancien; lequel des deux, par conséquent, a le plus de valeur au point de vue critique; lequel des deux, en d'autres termes, a chance de se rapprocher le plus du texte primitif. C'est le texte grec : ce point ressort clairement de l'étude de M. Thackeray, ainsi qu'il ressortait de celle de M. Duhm (*Jeremiah erklärt*, Mohr, 1901). Le texte hébreu, tel que nous l'avons, n'a été fixé, selon toute vraisemblance, que très tardivement.

Mais comment, par quels procédés, et à quelle époque, au juste, s'est-il trouvé fixé? A ce difficile problème, M. Thackeray propose une solution qu'il reconnaît lui-même être hypothétique; celle qu'avant lui, M. Duhm — sans user de la même prudence et de la même modération — proposait dans son « Commentaire de Jérémie » ne paraît pas l'être moins. La question reste ouverte; et pour le moment, il semble qu'il s'agit d'étudier le problème bien plus que de le résoudre d'une façon définitive.

E. Duval.

TABLEAU COMPARATIF

DES TRADUCTIONS D'UN MÊME MOT HÉBREU DANS LES DEUX PARTIES DE JÉRÉMIE.

Ouvrons l'*Introduction to the Literature of the Old Testament* de S. R. Driver (Clark, Edinburgh, 2e éd. 1897), à la page 275 de la 2e édition (257 de la 1re). Nous y trouverons une liste des expressions principales qui caractérisent Jérémie. Étudions-

en quelques-unes, du point de vue spécial auquel on s'est placé ici : cherchons de quelle manière elles ont été rendues dans les deux parties de la version grecque.

Ce travail, on ne fera que l'esquisser ici; il serait aisé de le continuer. Il suffira, d'ailleurs, pour allonger la liste des exemples que l'on trouvera plus bas, de se reporter, ou bien à l'article cité de M. Thackeray (p. 248 sqq.), ou bien encore, soit à Scholz : *Das massoretischen Text und die* LXX *Uebersetzung des Buches Jeremias*, p. 14; soit au livre de Frankl : *Studien über die Septuaginae und Peshito zu Jeremia*, p. 5 sqq.

Les numéros dont on fait suivre chaque expression hébraïque, sont les numéros d'ordre que l'on trouve dans l'ouvrage cité de Driver.

On a tâché, pour rendre les recherches plus faciles, de donner, quand elles ne concordent pas, à côté de la référence au texte grec, la référence au texte hébreu, Les références au texte grec sont données d'après l'édition du Dr B. Swete, déjà citée.

Hébreu.	Grec (I-XXVIII).	Grec (XXIX-LI).
1. לָקַח מוּסָר (5). (recevoir l'instruction).	δέξασθαι παιδείαν. II, 30. V, 3. (ils ont refusé de recevoir l'instruction). VII, 28; XVII, 23, etc...	λαβεῖν παιδείαν. XXXII, 33. (Grec **39**, 33.) (Ils n'ont point été obéissants pour recevoir l'instruction). XXXV, 13. (Gr. **42**, 13.)
2. יָצַת אֵשׁ (30). (allumer un feu).	ἀνάψω πῦρ... XVII, 27. XXI, 14.	καύσω πῦρ... L, 32. (Gr. **30**, 16.)
3. וְהִיתָה־לּוֹ נַפְשׁוֹ לְשָׁלָל (il sauvera sa vie comme un butin). (32)	ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτῷ εἰς σκῦλα. XXI, 9.	ἔσται ἡ ψυχὴ (αὐτοῦ) εἰς ἔρημα. XXXVIII, 2. (Gr. **45**, 2.)
4. כִּי כֹה אָמַר יְהוָה (ainsi parle le Seigneur). (33)	τάδε λέγει κύριος. VI, 6, 9; VII, 3, 21; XI, 3, etc... On trouve cette traduction environ 60 fois dans les chapitres II-XXVIII.	οὕτως εἶπεν κύριος. Traduction que l'on trouve environ 70 fois dans les chapitres XXX-LI.
5. עֵת פְּקֻדָתִים (14) (au temps que je les visiterai).	καιρός. VI, 15; VIII, 12; X, 15, etc. 27 fois.	χρόνος. XLIX, 8. (Gr. **29**, 8.)

On pourrait de même, en continuant ce travail, constater que l'expression שְׁמָמָה [אֶתֵּן שְׁמָמָה, IX, 10, etc...] se rend dans la première partie de la version grecque par [τάσσειν εἰς] ἀφανισμόν, et dans la première par [τιθέναι, διδόναι εἰς] ἄδατον;

מְיֻשָּׁב [VIII, 32 מְיֻשָּׁב מָקוֹם], respectivement par : διὰ τὸ μὴ ὑπάρχειν [τόπον ou κατοικοῦντας] et par : ἀπὸ ἐνοικούντων;

רָפָא par ἰᾶσθαι et ἰατρεύειν;

שֹׁד, שֹׁדֵד par ταλαιπωρία, ταλαιπωρεῖν,

et ὄλεθρος, ὄλλυσθαι.

Il est inutile de prolonger cette liste; on ne voulait pas en donner une complète; il suffisait de faire voir sur quel fondement on s'appuyait pour distinguer, dans la version grecque de Jérémie, deux parties nettement tranchées, dont la première va du chapitre I au chapitre XXVIII, et la seconde, du chapitre XXIX au chapitre LI.

III

QUELQUES MONUMENTS DE GEBEIL-BYBLOS ET DE SES ENVIRONS

Ces notes sont le fruit de deux courtes excursions à Byblos, accomplies, entre le 2 et le 18 avril dernier, avec mon confrère le P. Louis Jalabert.

Depuis quelques semaines, on parlait, assez vaguement d'ailleurs, de découvertes récentes opérées dans la région des nécropoles, qui, à Byblos, recouvrent une vaste étendue de terrain, principalement au Sud et à l'Est. Les fouilles, commencées par l'initiative privée, — et l'on sait ce que ce mot signifie en pays syrien, — étaient passées, ajoutait-on, aux mains du gouvernement local, grâce au zèle éclairé du nouveau Mutessarif du Liban, S. Ex. le maréchal Muzaffer Pacha.

Sur l'aimable invitation de M. Joseph Hobeiche Bey, Mudir de Gebeil, un de nos anciens élèves de Ghazir et homme de lettres distingué, nous résolûmes d'aller nous rendre compte par nous-mêmes de l'importance des trouvailles.

Disons tout de suite que, jusqu'à cette date (fin avril), les fouilles officielles n'ont encore rien donné d'important. M. Hobeiche, avec quelques soldats libanais pour surveillants et une dizaine de prisonniers comme ouvriers, a attaqué un groupe de sépultures situé près et à gauche de la route carrossable de Beyrout à Gebeil, à une centaine de mètres au N.-N.-E. de la *fontaine* dite *du Jasmin* (1). Toutes ces sépultures, d'époque romaine, quelques-unes peut-être même post-constantiniennes, étaient violées depuis l'antiquité, et ne méritent, dans leur état actuel, aucune description. Outre quelques bijoux, gemmes et monnaies sans intérêt, des traces, à peine visibles aujourd'hui, de peintures sur stuc, on y a trouvé quelques sarcophages en pierre, à couvercles à deux pentes, et plus ou moins ornementés (2), dont l'un porte une

(1) Voir le plan de Byblos et de ses environs immédiats dans la *Mission de Phénicie*, planche XIX. C'est à ce plan, fait avec soin par M. Sacreste, que nous renverrons dans la suite des présentes notes.

(2) Nous reviendrons ailleurs brièvement sur ce genre de sarcophages, dont Byblos a déjà fourni plusieurs spécimens remarquables.

courte épigraphe, restée elle-même inachevée. Nous la publierons, dans la suite de ces notes, avec les autres épitaphes inédites et variées, recueillies par nous dans les nécropoles de la ville et des environs.

Aujourd'hui, M. Hobeiche fait exécuter quelques sondages dans la propriété d'un Musulman, ʿAbd-el-Wâhed, contiguë à l'église de *Mâr Yʿaqûb*, à l'est et en dehors de la ville, au point où Renan a signalé des caveaux et des vestiges d'anciennes constructions (1). Ce terrain était depuis cinq ans l'objet de fouilles presque ininterrompues, d'où l'on a retiré, entre autres pièces intéressantes, un bas-relief représentant un lion se léchant la patte, déjà publié par M. Dussaud dans la *Revue Archéologique*, 1896, I, p. 304, et conservé aujourd'hui au musée du Louvre.

Nous y avons relevé nous-même un texte grec gravé sur un fragment de petite colonne ou de cippe rond.

ΗΘ[illegible]
ΜΕΤΑ[illegible]ΠΝΩΝ
ΚΑΙΤΗϹ ΑΛΛΗϹ
ΔΙΑΚΟϹΜΗϹΕΩϹ

Nous reviendrons sur cette inscription et sur les autres fragments d'architecture et de plastique qu'a fournis cet emplacement, dont l'importance a totalement échappé à Renan.

Nous nous bornerons aujourd'hui à quelques monuments relatifs aux cultes locaux.

Dédicace à Zeus Hypsistos.

Ce monument, déjà publié par M. Dussaud (*op. cit.*, p. 299), méritait assurément d'être reproduit à nouveau, non pas pour son épigraphe qui a été bien lue dans sa partie essentielle, mais pour la représentation divine qui l'accompagne, et qui a été étrangement modifiée dans le croquis de notre devancier.

Grâce à l'obligeance de M. le Docteur Georges Bâz, possesseur du monument, nous avons pu en prendre une photographie, qui nous dispensera d'une description minutieuse. Ce fragment est le reste d'un *piédestal de statue*, ainsi qu'en font foi deux enfoncements pratiqués sur le plat supérieur de la pierre et destinés à emboîter les pieds du

(1) Planche XIX.

personnage. La position respective des deux entailles indique que l'attitude de ce dernier devait être celle d'un homme debout, au repos sur la jambe gauche.

Sur le dé, on lit en beaux caractères d'époque romaine :

Διὶ Ὑψίστῳ Πεκουλίαριος Μάρθας ΔΙΙΛΙΗ (1).

L'épigraphe est évidemment incomplète. Πεκουλίαριος = *Peculiarius*. Quant à Μάρθας, c'est la forme grécisée d'un hypocoristique מרתא ou מרתי (= *Martai*) qu'on trouve dans l'onomastique *nabatéenne* comme nom d'*homme* (*CIS.*, nº 158). On connaît, en *palmyrénien*, le n. *fém.* מרתי, assez fréquent, qu'un texte bilingue (2) transcrit en grec sous la forme Μάρθεις. On se rappelle le nom évangéliste Μάρθα, transcription exacte du n. pr. *fém.* מרתא que M. Clermont-Ganneau a relevé sur des ossuaires *hébraïques* (3). Les inscriptions palmyréniennes ont enfin fourni מרתהון, n. pr. également *féminin* (4) que nous reconnaissons dans Μάρθων (Wadd. 2688), dont le genre se trouve ainsi déterminé.

Dans le registre supérieur, — sur une surface évidée comprise entre les moulures du dé et l'étroite plate-bande terminale, — bas-relief représentant le *buste d'un dieu*. A droite et à gauche, feuilles d'angle épannelées. Le dieu est revêtu d'une *tunique à manches*, et drapé dans un manteau replié sur l'épaule gauche. Du même côté, un *sceptre* vertical adhérent au buste (5). A droite de la tête, dans le champ, le *foudre* (6). — Les traits de la tête divine ont passablement souffert : on n'y distingue plus ni le nez, ni les yeux, ni même la bouche; mais la présence de la *barbe* est indubitable (7). La chevelure, luxuriante et ceinte d'une bandelette, se recourbe en grosses nattes sous les oreilles, qu'elle cache complètement.

Nous avons évidemment ici le buste, de façon plus ou moins occidentale, plus ou moins indigène, de *Zeus Hypsistos* lui-même, bien que la statue jadis supportée par cette base ait pu le représenter aussi, debout, dans son intégralité.

L'intérêt du monument est manifeste. D'un côté, son épigraphe vient s'ajouter à celles que Renan avait déjà relevées dans la région

(1) Peut-être ΔΙΙΜΙΙτρίου. Le lapidaire, quoique habile, copiait sans doute un patron qu'il ne comprenait pas : il aura oublié la barre transversale du 1er Η et donné au M une étroitesse qui, à la vérité, contraste singulièrement avec la largeur du M initial de la ligne, mais qu'explique le manque de place à cettte extrémité. On remarquera la forme des deux P, arrondis au point de jonction de la haste verticale et de la boucle.

(2) de Vogüé, *Inscript. sémit.* Palmyr. : 13.

(3) *Rev. Archéol.* 1883, I, p. 261, nº 7.

(4) Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 364, col. b.

(5) La partie terminale de l'attribut est indistincte.

(6) C'est avec doute que M. Dussaud avait cru voir dans cet attribut un *scorpion*.

(7) Le croquis de M. Dussaud donne au dieu un air *juvénile* très marqué : à part la barbe d'ailleurs, rien n'y manque des traits du visage divin.

gyblite comme mentionnant *Zeus Hypsistos;* de l'autre, son bas-relief nous offre une représentation divine certainement locale, assez précieuse, nonobstant la basse époque à laquelle elle appartient. Par ailleurs, cette dédicace est venue accroître le nombre de celles de même catégorie qu'on a recueillies en différentes contrées (1) et dont l'ensemble a donné lieu à l'étude de M. E. Schürer, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Berlin, 4 mars 1897, t. XIII, p. 200. Nous n'avons pas l'intention de reprendre la question, malgré son intérêt pour l'histoire du peuple juif. La littérature du sujet est complétée par un article de M. F. Cumont : *Hypsistos*, dans le *Supplément à la Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1897, et par les articles de M. P. Perdrizet dans le *Dictionnaire des antiquités* de Saglio (sous *Jupiter*) et dans le *Bulletin de correspondance hellénique,* 1898, XI, p. 347.

Nous ferons simplement remarquer que notre bas-relief assimile le dieu figuré, au Ζεὺς κεραύνιος ὕψιστος de Citium, en Chypre (2), confirmant ainsi l'indigénéité de son culte en pays gyblite, en dépit de la livrée gréco-romaine dont il l'a affublé (3). Nous reparlerons ailleurs de ce sujet spécial, dans une note relative aux cultes du Liban. Qu'il me suffise de dire aujourd'hui, en gros, que l'*Hypsistos* de Byblos n'est autre que l'antique *Moloch-Kronos* de la même ville.

TEMPLE D'HÉLIOS A QAṢṢUBA

Le plan de Sacreste signale, à environ 1 kilomètre à l'Est-S.-Est de Gebeil, de grandes ruines, dont il donne le tracé général. Ces restes occupent le sommet d'une colline nommée *Qaṣṣûba* (4), que Renan a visitée, et dont il a reconnu, peut-être même exagéré, l'importance pour l'histoire de Byblos (*Mission*, p. 173; 199 seq.).

Ce qui reste aujourd'hui de ces ruines consiste principalement en un pan de mur, de 35 mètres de long, formé de quelques assises de blocs moyens, assez régulièrement taillés, et sûrement d'époque romaine (5). Ce mur a fait partie du *stylobate* sur le-

(1) Dans le royaume du Bosphore, le Pont, la péninsule des Balkans, en Asie Mineure, en Syrie, dans tout l'Orient en un mot, et jusqu'à Rome.

(2) F. Cumont, *op. cit.*, p. 13.

(3) Il n'y a rien de plus à tirer des deux attributs de notre dieu. Pour le sceptre, on peut le comparer utilement à la figure en pied du *Zeus Hypsistos Sabazios* de Panormos (Cumont, p. 12 et planche). C'est peut-être sous une forme analogue qu'on peut se représenter la statue dont notre monument était le piédestal.

(4) قَصُّوبَة est rattaché par les indigènes au mot arabe *Qaṣûb* et signifierait, d'après eux, *lieu d'égorgement de victimes*. Cette étymologie paraît insoutenable : il faut lui préférer celle que propose Renan (p. 199) et voir dans le nom une déformation araméisante de *Qaṣaba* : *château*, etc. La tour dite de *Sainte-Hélène*, plantée sur le promontoire nord de la baie de *Jûni*, porte un nom de même étymologie بُرج قُصَيْبَة *Burj Qṣaibe*, dont le second élément est un diminutif *Qaṣaba*.

(5) Nous y avons relevé des marques de maçons se rattachant à cette époque.

quel s'élevait un petit temple d'ordre ionique (photogr.). Le temple n'était certainement pas considérable, malgré l'assertion de Renan (p. 200); mais il devait être assez soigné, comme le démontre l'élégance de ses chapiteaux. L'exiguïté de ces derniers prouve, au reste, que le stylobate, nécessité par l'étroitesse et l'escarpement du sommet de la colline, supportait non seulement le temple, mais encore une enceinte rectangulaire, au centre de laquelle s'élevait ce dernier. La persistance, jusqu'à l'époque romaine, de ces enceintes sacrées, n'a plus besoin d'être démontrée : pour By-

blos, en particulier, elle est singulièrement illustrée par les monnaies bien connues de Macrin, dont nous reparlerons plus loin.

Le petit sanctuaire de *Qaṣṣûba* a donné à la *Mission de Phénicie* le cippe portant, avec l'ornement à gradins dont nous allons parler, une très courte inscription mentionnant l'énigmatique déesse ΝΕΣΕΠΤΕΙΤΙΣ.

A quelle divinité était dédié le temple? Tout nous porte à croire que son dieu principal était *Hélios*, succédané tardif du culte local d'Adonis-Tammuz. Nous en avons recueilli deux preuves assez intéressantes.

C'est d'abord une dédicace à *Hélios*, gravée sur le dé et les moulures inférieures d'un petit autel de 0m,63 de hauteur, orné de feuilles d'angle aux moulures supérieures (1). Le cippe a été exhumé dans

(1) Le monument appartient aujourd'hui à *Tannûs-Aḥ-Ṭawwîl*, beau-frère du curé Joseph Ṣfair. Le même indigène possède une épitaphe arabe en caractères coufiques du IIe ou du IIIe siècle de l'hégire, qu'il ne permet pas d'estamper. Renan semble l'avoir vue et en avoir méconnu l'intérêt (p. 207).

les ruines de *Qaṣṣûba*, qui réservent, pensons-nous, d'autres surprises aux chercheurs :

ΝΕϹΤΩΡ	Νέστωρ
ΑΝΤΩΝΙΟ	Ἀντώνιος
Ϲ	εὐξάμενος
ΕΥΞΑΜΕΝ	Θεῷ Ἡλί-
ΟϹΘΕΩΗΛΙ	ῳ, εὐχαριστ-
ΩΕΥΧΑΡΙϹ	τήριν ἀνέ-
ΤΗΡΙΝΑΝΕ	θηκεν.
ΘΗΚ (1) ΕΝ	

Le c final d'Antonios, d'abord oublié, a été gravé ensuite au-dessus de la première lettre du mot suivant. Εὐχαριστήριν est pour εὐχαριστήριον, suivant une contraction populaire dont on relève maint exemple dans l'épigraphie syrienne. — Le monument rentre donc dans la classe des ex-voto dédiés en reconnaissance d'une faveur obtenue.

Le second monument est un petit autel de 0m,44 de hauteur, de facture très simple, et même inachevé (2), mis au jour dans les mêmes ruines, il y a environ 18 ans, à ce qu'on nous a assuré. On voit, sur le dé, la représentation en faible relief du disque solaire, et, sur le couronnement, l'élégant ornement en échelons, dont la *Mission de Phénicie* a souvent parlé à propos de Byblos (3), et qu'on retrouve d'ailleurs, par exemple, à *Faqra* (4) et à *Deir el-Qala'a*, où il est assez fréquent. Le même motif s'est incontestablement conservé dans les constructions indigènes modernes de Beyrouth, Saïda, etc., de toute la Syrie en un mot, et même en Égypte : il y forme principalement les angles des terrasses. On a

(1) Séparation nécessitée par une ancienne cassure de la pierre.

(2) Les quatre faces de l'autel devaient recevoir une même ornementation, ainsi que le prouve le dessin resté inachevé de la face de droite, invisible sur la photographie.

(3) PP. 162-3 ; cf. encore p. 854.

(4) Où nous avons été le premier à le constater, sur l'entablement d'un monument dont les restes gisent à quelques pas au-devant du *Burj* portant la dédicace au Θεὸς μέγιστος, de l'an 43 p. C. Ce monument, que les membres de la Mission allemande de Ba'albeck ont visité après nous, est intéressant à un autre point de vue : il offre encore la *gorge égyptienne* sous l'ornement à gradins. M. Puchstein et ses collaborateurs y voient un autel (*Baalbeck*, II, p. 49) : j'y verrais plutôt un monument funéraire.

déjà essayé de mettre en vue les origines assyriennes de cette ornementation, relevée d'ailleurs aussi dans l'habitat des Nabatéens.

Ces deux monuments, surtout le second, si frappant par son réalisme, nous semblent donc prouver suffisamment que le petit temple de *Qaṣṣûba* était consacré au culte du *Soleil,* terme auquel aboutissait fatalement le syncrétisme du paganisme mourant.

Beyrouth, 10 mai 1903.

Séb. Ronzevalle, S. J.

Post-scriptum. — M. Perdrizet a reparlé du bas-relief de Panormos, dans le *BCH.* 1899, p. 592 et pl. IV, 1. A propos de Zeus Hypsistos, il fait remarquer, avec justesse (p. 595), que, pour le costume, le dieu est représenté comme *Zeus Sérapis*, c'est-à-dire portant la tunique sous le manteau. — D'autres inscriptions mentionnant Hypsistos ont été récemment découvertes : en Thrace, *BCH.* 1900, p. 161 ; en Bithynie, *ibid.* 1091, p. 25. — Comme complément à la littérature du sujet, et pour les problèmes qu'il soulève, cf. encore Clermont-Ganneau, *Recueil,* II, p. 397 ; Cumont, *Textes et monuments relatifs à Mithra ;* Drexler, dans Roscher, *Lexicon...* s. v. *Hypsistos;* Ed. Meyer, *ibid.* s. v. *Baal*, col. 2876 ; Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 243 et suiv. ; R. P. Lagrange, *RB.* 1903, p. 330 ; Dussaud, *Rev. Arch.* 1903, I, p. 143.

IV

NOUVELLE NOTE SUR LES INSCRIPTIONS DU TEMPLE D'ECHMOUN

La littérature relative aux inscriptions phéniciennes de Bostân ech-Cheikh s'est rapidement accrue.

En même temps que le numéro d'octobre de la *Revue biblique,* paraissait le mémoire de M. Philippe Berger sur les deux inscriptions de Paris (1).

De ces deux inscriptions, l'une est à peu près complète, il manque seulement cinq lettres au début et une lettre à la fin de la première ligne. M. Berger a lu à tort בנם au lieu de בני à la quatrième ligne, et

(1) *Mémoire sur les inscriptions de fondation du Temple d'Ešmoun à Sidon*, par M. Philippe Berger, membre de l'Institut, Extrait des Mémoires de l'Académie, 4° de 29 pp. avec deux héliogravures et trois reproductions de photographies. Ce mémoire m'avait été obligeamment communiqué en épreuves, et c'est pourquoi j'ai cru ne pas devoir changer mon texte qui était dès lors arrêté et imprimé (27 août), quoique je me sois aperçu en passant à Constantinople de l'erreur où m'avait entraîné la copie dont je disposais. On aurait pu cependant tenir plus de compte de mon *post-scriptum.* La réserve qui s'imposait à moi était surtout motivée par la quasi-identité de mes conclusions historiques et de celles de M. Berger.

a cru apercevoir של à la fin de la quatrième ligne, où il n'y a vraiment pas trace de ce mot. C'est d'après cela qu'il a traduit :

« 1. [Le roi Boda]start, roi des Sidoniens fils [du fils]
2. du roi Esmounazar, roi des Sidoniens à Si-
3. don [maritime, des cieux élevés] terre des Resefs, Sid-
4. on [qui domine sur ses enfants], Sidon [souveraine, ce qui touche à]
5. ce temple-ci il a construit à son dieu à Esmoun, prince sain-
6. t. »

La deuxième inscription, que M. Berger osait à peine regarder comme authentique, offre en effet cette énorme difficulté qu'elle ne contient que des commencements de phrase :

מלך בדעשתרת מלך צדנם בן .....
בצדן ים שמם רמם ארץ רש .....
אית הבת ד .....

M. Berger a supposé qu'il fallait suppléer tout ce qui manque et a donc traduit cette inscription comme la précédente.

Ce qui augmente les soupçons, c'est que d'une part on ne peut pas supposer que le reste de l'inscription suivait sur une autre pierre, puisque les inscriptions étaient sur la joue de la pierre, comme on le voit par la description de Macridy Bey (*RB*. 1902, p. 513); d'autre part, il restait assez de place, surtout à la troisième ligne, pour compléter le sens, et on n'en a pas usé.

Cependant, ayant examiné cette inscription de très près, je me suis convaincu qu'elle avait les mêmes signes d'authenticité que les autres; il paraît impossible qu'elle soit l'œuvre d'un faussaire moderne.

Ou l'inscription a un sens, ou l'ouvrier ne s'est pas soucié de terminer sa tâche, l'inscription devant être cachée et peut-être avait-on besoin du bloc sans tarder.

A la fin d'octobre, M. Clermont-Ganneau voulut bien me communiquer un tirage à part du *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXIII, 1902, pp. 156-173. Il était intitulé *A phœnician royal inscription*, by Charles C. Torrey. L'auteur y décrivait une des inscriptions trouvées avant les fouilles de Macridy Bey et dont il avait pu se rendre acquéreur; cette inscription reproduite en phototypie est conforme à notre texte A. M. Torrey l'a lue ainsi : début toujours le même, puis :

ארץ רשף בצדן בשל אש בן
בצר נשר אית .....

« Le roi, etc. régnant à Sidon sur la mer, Cieux élevés,
[et] le district Recheph, appartenant à Sidon; qui a bâti cette maison comme l'aire d'un aigle;
(il) l'a bâtie pour son dieu, Echmoun, le Seigneur Saint. »

Pour M. Torrey, Chamim romim est un nom de pays, le temple serait celui de 'Aïn Ydlal, dans l'inscription d'Echmounazar.

Dans la *Revue Sémitique*, M. Halévy a donné deux traductions distinctes des deux inscriptions de Paris (1). Voici la plus courte :

« 1. Le roi Bod'astart, roi des Sidoniens, a construit 2. dans Sidon mer de Šamêm Romêm, (le quartier) Arṣ-ru 3. ce temple. »

Voici la plus longue :

« 1. A construit (?) le roi Bodastart, roi des Sidoniens, fils du 2. roi Esmounazar, roi des Sidoniens, dans Si — 3. don, mer des Cieux Élevés, le pays de Rouš et de Maṣron (? ses dépendances?). 4. Et dans l'année qu'il avait construit Maṣron (? ses dépendances?) il posa [les fondations de] (? il fonda?) 5-6. ce temple en lui (dans le territoire de Rouš) à son dieu Ešmoun, prince de sainteté (2). »

M. Clermont-Ganneau, qui avait attendu la publication de M. Berger pour s'occuper de ces inscriptions, fit une communication les 24 octobre et 7 novembre 1902 pour proposer une interprétation nouvelle (3) :

« Le roi Bodachtoret, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Echmounazar, roi des Sidoniens, à Sidon-de-la-mer, (à) Chamim-Roumim, (à) Eres-Rechaphim, (à) [Sidon-Michal qu'il a construite? (*ou* : (à) (AŠBN??) ET (à) Sidon-de-la-plaine, a construit ce temple (tout entier?) à son dieu Echmoun Sar-Qadech. »

En annonçant le mémoire de M. Berger, M. G. Hoffmann suggérait l'interprétation étonnante qui suit (4) :

« Le roi, etc. à Sidon [priait] : Mer, Ciel élevé, Terre, Flammes : laissez les Sidoniens en paix! (= שלי Piel); protégez (= שירו) ceux qui ont bâti Sidon! Il a bâti cette demeure à son Dieu Ešmoûn, le gardien du Sanctuaire (ou de Kedeš!). »

Les lectures de M. Berger soit maintenues, mais non la coupure des mots.

Winckler (5) se rapproche encore davantage de M. Berger :

« Le roi, etc. à Sidon — Mer, le ciel élevé, Terre (et) monde souterrain : Sidon domine ce qui est en eux, Sidon est souveraine. »...

Le reste comme M. Berger.

Enfin M. C. Bruston (6), après avoir déploré que la *Revue biblique*

(1) *Deux nouvelles inscriptions de Sidon*, octobre 1902, p. 348 ss.
(2) Ces deux traductions d'après une copie obligeamment transmise par M. F. Macler.
(3) Publiée dans le *Recueil d'Archéologie orientale*, V, p. 217 ss.
(4) *Theologische Literaturzeitung*, 22 nov. 1902; cf. 30 janvier 1903.
(5) *Orientalist Litteraturzeitung*, 15 décembre 1902.
(6) *La Vie nouvelle*, journal des protestants français, n° du 20 décembre 1902.

ait donné une transcription et un essai de traduction « bien imparfaits », aboutit à ce résultat :

« Le roi, etc. dans la Sidon maritime a élevé de hautes demeures, égalant — (celles de) Sidon. A la ressemblance de celle qu'avaient bâtie les Sidoniens de la campagne, il a bâti cette maison à son dieu, à Eshmoun qui (en) habite le sanctuaire. »

Il est assez piquant qu'un auteur si dédaigneux ait composé la dernière phrase mi-partie d'après la *Revue biblique*, mi-partie d'après M. Clermont-Ganneau. Quant à la première, on peut lui en laisser la paternité.

L'interprétation de M. Clermont-Ganneau est la seule qui s'appuie sur un déchiffrement tout à fait semblable à celui que nous avions donné dans le Post-scriptum. Il lit cependant ד une lettre que nous lisions ר avec MM. Berger, Torrey et Halévy. A vrai dire, le caractère phénicien peut se lire des deux manières, quoique dans le cas (l. 4) le voisinage de צדן, où le ד est toujours plus petit, pourrait faire croire à une intention bien arrêtée chez quatre copistes.

L'avantage de la lecture ד est d'obtenir au lieu de « Sidon prince » « Sidon-de-la-plaine » ou de la campagne, opposé à Sidon de la mer. L'idée est certainement très heureuse, à condition que le sens soit Sidon du continent, car l'idée renfermée dans שדה, au sens ordinaire, est celle de campagne, par opposition à ville, et pas du tout de plaine. On peut citer pour le sens de continent Ps. xcvi, 12 et II Chr. xvi, 32, avec l'opposition voulue avec la mer. Ce point peut donc être considéré comme acquis.

Clermont-Ganneau en conclut que tout le reste est aussi de la géographie, à commencer par Chamim Roumim, et en continuant par Sidon-Michal ou en Michal. Dès lors ce n'est plus seulement deux Sidon, mais trois qui figureraient dans le texte.

Si Chamim Roumim était un nom de lieu, ce ne serait pas comme le veulent Torrey et Clermont-Ganneau en tant qu'assimilé à Chamim Addirim de l'inscription d'Eshmounazar, car il est au contraire évident que ce dernier mot n'a pas une valeur géographique, puisqu'il est employé une fois au bord de la mer, une fois dans la montagne.

Clermont-Ganneau a prévenu l'objection en remplaçant ici, contrairement à son système, la géographie par la mythologie, et en faisant pénétrer les désignations topographiques comme vocables des divinités :

« C'est nous (disent le roi Eshmounazar et sa mère) qui avons construit les temples des dieux, le temple d'Astarté-en-Sidon-pays-de-la-mer, et nous avons installé As-

tarté à Chamim Addirim; c'est nous aussi qui avons construit un temple pour Echmoun Sar-Qadech-de-'En-yidlal-dans-la-montagne et l'avons installé à Chamim Addirim (1). »

Mais comment M. Clermont-Ganneau n'a-t-il pas vu qu'à la ligne suivante « Sidon, pays de la mer », ne pouvait être le vocable des dieux de Sidon?

Chamim Addirim n'est donc certainement pas un pays, et si Chamim Roumim lui est identique, il faut renoncer à en faire un nom de lieu. En même temps il faut renoncer aussi aux hypothèses échafaudées sur cette prédilection d'Echmounazar et de sa mère pour la localité de Chamim Addirim.

Que faire aussi de cette terre des Rechefs? De ce que Rechef est le nom d'un dieu phénicien, il ne s'ensuit pas que son pluriel désigne un nom de pays. Il serait, de plus, encadré dans la banlieue de Sidon et Clermont-Ganneau ne peut même pas arguer d'Apollonias où il avait si bien reconnu Rechef-Apollon; ce serait beaucoup trop loin.

La théorie qui fait de Bodastoreth le seigneur de Sidon et autres lieux a d'autres inconvénients fort graves. D'abord ce protocole est absolument inusité; loin d'être un titre de gloire, il restreindrait singulièrement la sphère d'influence du roi, puisque nous sommes toujours à Sidon, et serait plutôt un aveu d'impuissance, alors qu'Echmounazar II possédait Dor et Joppé et que Sidon aimait à se dire avec orgueil métropole de Cambé, d'Hippone, de Citium et de Tyr. L'invraisemblance est d'autant plus saisissante que la langue n'est pas satisfaite. Des noms de villes peuvent être alignés sans copule, mais il est très dur de supposer l'ellipse du ב. M. Clermont-Ganneau n'en donne pas d'exemples. On pourrait citer d'après la grammaire de Kautzsch (27e éd., § **119** *hh*) Is. XL, 19; XLVIII, 14; Iob. XV, 3, mais ce sont des cas de parallélisme, encore les textes ne sont pas tellement sûrs et ne supposent pas la double ellipse de la préposition et de la copule.

Pour maintenir ce protocole, M. Clermont-Ganneau suppose que Bodastarté ne disposait que d'un territoire fort restreint, la reine, mère d'Echmounazar II, ayant conservé le titre de prêtresse d'Astarté. Ce dernier point est fort ingénieux et vraisemblable, mais si Bodastarté a dû se passer de ce titre, cela ne prouve pas qu'il ait perdu un pouce de terrain.

On le pose en rival de son cousin; on suppose que déjà le roi défunt exprimait un soupçon particulier en adjurant toute personne

(1) En combinant p. 232 et p. 254.

royale ou privée de ne pas toucher à son tombeau. Mais l'équivalent se trouve déjà dans la stèle de Byblos.

Toutes ces raisons ne nous permettent pas d'accepter la traduction proposée. Nous voulons bien renoncer à la mythologie pour entrer dans la géographie, — et c'est ce que notre Post-scriptum marquait déjà clairement, — mais mettre des noms propres partout, c'est trancher trop facilement le nœud gordien.

Nous retenons cependant l'heureuse opposition entre Sidon maritime et Sidon continentale comme un trait rare dû à la sagacité de l'illustre maître.

Faut-il essayer de donner encore une autre interprétation en profitant de cette voie? Désormais je lirais l. 3 ים et non יים, non pas à cause de ארץ ים dans Echmounazar (1), mais à cause de l'exemple que j'ai été seul à fournir, *Asdudu immu* (2), qui est le pendant exact de *Sidon-iam*, et aussi à cause du sens de שדה pour continent, qui n'avait pas été appuyé sur des exemples précis.

Il s'agit donc de la Sidon maritime, et en somme de la grande Sidon, de celle qui a pu passer pour unique pendant des siècles. Est-il étonnant qu'elle reçoive un prédicat glorieux, quand Echmounazar donne aux territoires de Dor et de Joppé une épithète d'ordinaire réservée aux dieux (3)?

Ce prédicat, nous le trouvons dans שמם רמם. Lorsque l'inscription d'Echmounazar donne dans un endroit à Astarté l'épithète שם בעל (4), pourquoi ne pas voir quelque chose de semblable dans le nom שמם אדרם, qui est accolé une fois à Astarté, une autre fois au pronom qui remplace Echmoun? Hoffmann l'avait tenté (5) en lisant après Ewald שם מאד רם, « nom très élevé », dont il donnait d'ailleurs une explication fort alambiquée; son מאד détonne aussi. Personne n'a osé faire de שמם le pluriel de שם, parce que ce nom a en hébreu la forme féminine; mais n'a-t-il pas les deux formes en araméen, et ne peut-on supposer que le phénicien avait la forme masculine? Si on s'y oppose absolument, — et l'inscription de Sidon n'a pas besoin de cette hypothèse, — nous lirions מרמם שם, « nom célébré », « nom

(1) L. 16 et 18. Dans ces endroits le pays maritime ne désigne pas une Sidon maritime, mais la région maritime du territoire de Sidon.

(2) *Keilinschr. Biblioth.*, II, p. 66, où il n'a pas été compris par le traducteur; je dois le sens exact au P. Scheil.

(3) L. 19, דאר ויפי ארצת דגן; cf. l'inscription égyptienne *RES.*, n° 1 : לאלם אדרת אם.

(4) L. 18.

(5) *Ueber einige ph. Insch.*, p. 47 s. C'est comme une première manière du protocole palmyrénien בריך שמה.

glorieux », comme en hébreu, dans la même connexion avec le nom (1).

Ensuite, comme nous l'avions proposé en appendice, פם (2) ארץ רש צדן, « au pays du promontoire qui est à l'entrée de Sidon ». Cette désignation convient très bien au site. Le petit fleuve se nomme l'Aweli, c'est-à-dire « le premier », celui qu'on rencontre le premier, par opposition à celui qui est au sud de Sidon. On suppose qu'on vient du nord. Par terre il y eut sans doute toujours plus de gens qui descendaient (comme on dit) du nord que de gens qui remontaient d'Égypte.

La suite comme nous l'avions traduite. A la fin צדן שד forme une opposition locale à ארץ רש, et idéale avec צדן ים.

Donc (3) :

« Le roi Bodastarté, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Echmounazar, roi des Sidoniens, à Sidon-sur-mer, au nom glorieux, au territoire du promontoire, à l'entrée de Sidon, comme il en avait construit un à Sidon-du-continent, a bâti ce temple à son dieu, à Echmoun, prince très saint (4). »

L'endroit doit être ce que Strabon nomme le bois d'Asclépios (5).

L'idée ne nous était même pas venue d'assimiler ce temple à celui qu'avait bâti Echmounazar II à ʿAïn Ydlal dans la montagne. Il est situé au bord de la mer, sur une légère élévation. Il est sûr que, pour les Sidoniens, la montagne, c'est le Liban, et non point la colline qui domine la ville. Nous sommes donc ici tout à fait d'accord avec M. Clermont-Ganneau qui cherche très vraisemblablement le temple de ʿAïn Ydlal à la source de l'Aweli (6).

Quant à la date de l'inscription, nous sommes heureux de constater que nos conclusions sont tout à fait conformes à celles de M. Berger. M. Clermont-Ganneau maintient ses positions, mais le nouvel exposé de son système ne m'est pas encore parvenu.

Jérusalem, 26 janvier.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) Neh., IX, 5 : שֵׁם כְּבֹדֶךָ וּמְרוֹמַם

(2) ארץ רש a, paraît-il, été proposé tout d'abord par M. Schroeder.

(3) Nous notons, comme une simple coïncidence curieuse, que cette traduction appliquée à la 2e de Paris en fait un texte complet : « Le roi Bodastarté, roi des Sidoniens, a bâti à Sidon-sur-mer, au nom glorieux, au territoire du promontoire, ce temple. »

(4) Le prince de Qadès de M. Clermont-Ganneau est ingénieux, mais ne s'impose pas; cela lui donnerait plutôt l'aspect d'un dieu étranger.

(5) Entre Béryte et Sidon ὁ Ταμύρας ποταμὸς καὶ τὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἄλσος καὶ Λεόντων πόλις (Strab., XVI, II, 21); Léontopolis n'est peut-être pas mentionnée dans l'ordre.

(6) L'argument a d'ailleurs beaucoup plus de force dans notre système que dans le sien, car il fait un seul mot de Echmoun-Sar-Qadech-de-ʿAïn-Idlal-dans-la-montagne; le temple pouvait donc être situé dans la plaine.

P.-S. — Le 3 avril, M. Philippe Berger communiquait à l'Institut une lettre de M. le Dr Schroeder, consul général d'Allemagne à Beyrout, relative à une nouvelle inscription du temple d'Echmoun. D'après les premiers renseignements fournis à M. Schroeder, cette pierre et cette inscription, d'une facture toute semblable à celles qu'on connaissait déjà, aurait été extraite des ruines depuis le départ de Macridy Bey; mais ce dernier m'assure qu'il a acquis la certitude que c'est une de celles qu'on avait enlevées avant son arrivée. C'est aussi l'opinion de M. le Dr Rouvier qui pense que la nouvelle inscription est celle de la face C (dans le rapport de M. Berger, p. 8, d'après le schéma fourni par M. Rouvier).

L'inscription a été traduite par M. Schroeder, avec l'assentiment de MM. Berger et Rouvier, de la façon suivante :

« (Bodachtoreth, roi [des Sidoniens]) et fils de Sadikyathon, roi des rois, petit-fils d'Eschmounazar, roi des Sidoniens, a construit ce temple à (son) dieu, à Esmoun, prince saint. »

D'après les renseignements ultérieurs que M. le Dr Schroeder a bien voulu me communiquer par lettre et pour lesquels je suis heureux de lui exprimer ma gratitude, le début manque. La première lettre très claire est un *waw*. « Elle est précédée par un trait qui ne peut être que la haste du *taw*, lettre finale du nom בדעשתרת, fondateur du temple d'Echmoun. Mais je crois avoir fait erreur en remplissant la lacune au commencement de l'inscription par les mots « Melek Bodachtoreth », car elle n'est pas assez grande pour avoir pu contenir *dix* lettres. L'espace qui correspond dans la 2e et la 3e ligne à cette lacune ne contient que sept lettres... Il est donc plus probable que la lacune ne contenait que le nom Bodachtoreth (sans « melek »). Voici donc ma transcription :

[בדעשתר]ת ובן צדקיתן מלך מלכ[ם]
בנבן מלך אשמנעזר מלך צדנם
הבת ז בן לאל[י] לאשמן שר קדש

« Sur la photographie de l'inscription que je possède et que M. Porter a fait faire, on voit entre le *waw* et la haste du ת final du nom de Bodachtoreth un trait qui peut induire en erreur les savants qui n'ont pas vu la pierre ni l'empreinte en papier de l'inscription (1). »

Je suis particulièrement reconnaissant à M. Schroeder de ce dernier renseignement, car j'aurais été induit en erreur par les trois photographies que MM. Rouvier et Berger ont bien voulu me faire parvenir.

Sur ma demande, M. Schroeder insiste encore sur un point impor-

(1) Lettre du 19 mai.

tant : « Le מ que j'ai lu comme dernière lettre de la première ligne n'a pas été vu par moi ni par M. Porter; cette lettre avait déjà disparu lorsque la pierre a été déposée au collège Américain de Beyrouth et probablement déjà lorsqu'elle fut découverte. Quoique la lettre ne se lise pas sur la pierre, il me paraît impossible de compléter autrement la première ligne... Il est vrai que la place qui correspond dans la 2 à ce מ supposé de la première ligne, ne contient pas de lettre, elle est restée vide; mais il n'est pas moins vrai que la pierre dans sa partie supérieure est fruste du côté gauche. »

De ces détails, dont je ne saurais trop remercier l'illustre savant, il résulte bien que d'après la graphie de l'inscription et la justification des lignes le מ serait plutôt exclu. Il paraît seulement exigé pour le sens. Mais peut-on si facilement se résigner à considérer comme roi des rois un petit roitelet de Sidon? MM. Rouvier et Berger ont pensé que le roi de Sidon, chef de la flotte perse, et de ce chef investi d'un certain pouvoir sur les autres dynastes phénicicns, a pu, sans trop d'invraisemblance, prendre le titre de roi des rois. On aurait alors réservé au roi de Perse chez les Phéniciens, le titre de Seigneur (Adon) des rois; Adon, Seigneur, étant considéré comme plus relevé. L'hypothèse est séduisante, toutefois il n'y faudrait recourir qu'à la dernière extrémité.

J'avais d'abord pensé à un roi de Malak. Winckler a publié (1) une inscription assyrienne d'Assarhaddon qui cite parmi les dieux de Tyr un *Ba'al Ma-la-gi-e*. Tout nom de Ba'al peut être interprété comme un nom de lieu. Mais la finale *gi* n'est pas si naturellement מי que Zimmern semble l'admettre (2).

Puisque M. Schroeder reconnaît que Bodachtoreth n'a pas pris le titre royal au début de la ligne, n'est-il pas vraisemblable qu'il n'a pas consenti à s'en passer tout à fait? Ne pourrait-on lire : Bodachtoreth, fils de Ṣidiqyathon, roi, roi [lui-même], petit-fils, etc...

Il resterait à expliquer la présence du *waw*, au commencement de la ligne. M. Schroeder a rejeté dès le début l'hypothèse d'une copule qui supposerait deux fondateurs. Il faudrait en effet se jeter dans une tout autre lecture : « X et Benṣidiq Yathon-Melek, roi » etc. En attendant mieux, on peut voir dans le *waw*, avec M. Schroeder, « une simple erreur du sculpteur ».

Quoi qu'il en soit, la dynastie s'enrichit d'un nouveau membre, Ṣidiqyathon, et il n'est même plus possible de supposer comme nous

(1) *Alter. Forsch.*, II, p. 10 ss.
(2) *KAT.* [3], p. 357.

l'avons fait (*RB.* 1902, p. 521) que Bodastarté était le cousin d'Echmounazar II. Il était son petit-fils, à moins de supposer encore un autre Echmounazar...

Les gens prudents réserveront leurs conjectures, car les fouilles viennent d'être reprises à Bostan ech-Cheik par Macridy Bey en commun avec M. Winckler. Attendons-nous à d'importante découvertes. Quelques inscriptions ont déjà été trouvées.

Jérusalem, 25 mai.

Fr. M.-J. Lagrange.

V

TRANSPOSITIONS ACCIDENTELLES (1)

Jér. 46 3-12.

Le chapitre 46 du livre de Jérémie contient un petit poème du plus haut lyrisme, sur la défaite du roi d'Égypte Néchao à Carcamiš (605-604). Voici l'ordre des pensées dans l'état actuel du texte. Le poète s'adresse aux Égyptiens; il les invite aux préparatifs de la guerre (℣. 3-4). Tout à coup il décrit leur déroute et leur débandade aux bords de l'Euphrate (℣. 5-6). Puis, reprenant le tableau du début de la campagne, il représente la marche imposante de cette puissante armée qui monte de l'Égypte, pareille au Nil débordé, menaçant de tout engloutir (℣. 7-8). De nouveau Jérémie excite les guerriers à se mettre en marche (℣. 9); il les avertit qu'ils vont tomber victimes de la vengeance de Iahvé (℣. 10). Le désastre n'est pas retracé ici, comme on s'y attendrait; mais aussitôt le poème se termine en déclarant ce malheur sans remède.

Ce désordre est-il un effet de l'art (saut lyrique, désordre pindarique), ou le simple résultat d'une inhabileté de copiste? La traduction suivante, où j'ai tenté de restituer l'ordre primitif, permettra d'en juger. Une transposition qui rétablit la suite logique des idées peut-elle, en même temps, *par un coup de hasard,* construire un ensemble régulier de strophes parallèles, symétriques par le sens, le nombre des vers et les mots répétés?

1re STROPHE.

3. Préparez rondache et bouclier,
marchez au combat!

(1) Voir *Revue biblique*, juillet 1902.

4. Attelez les **chevaux**;
montez, cavaliers!
Casque en tête, prenez vos rangs.
affûtez les lances,
endossez la cuirasse!

1re ANTISTROPHE.

9. Avancez, **chevaux!**
chars, lancez-vous!
Que les guerriers marchent,
Éthiopiens et Libyens
Qui tiennent le **bouclier,**
Lydiens qui bandent l'arc!

STROPHE ALTERNANTE.

7. Qui donc s'avance, pareil au Nil,
comme un fleuve aux flots précipités?
8. C'est l'Égyptien qui s'avance, pareil au Nil,
comme un fleuve aux flots précipités.
Il dit : « Je monte et j'inonde la terre,
j'engloutirai villes et habitants! »

10. Mais c'est le jour du Seigneur Iahvé des armées,
jour de vengeance pour se venger de ses ennemis!
La glaive va dévorer, se rassasier,
s'abreuver de leur sang!
Oui, c'est une hécatombe pour le Seigneur Iahvé des armées,
sur la terre du Nord, aux bords de l'Euphrate!

2e STROPHE.

5. Pourquoi les vois-je culbutés
reculant d'épouvante?
Leurs guerriers sont battus;
ils fuient sans tourner la tête.
[Terreur de tous côtés, déclare Iahvé.]

6. Le plus agile n'échappera pas,
le plus vaillant ne se sauvera pas!
Au Nord, sur les bords de l'Euphrate,
ils **trébuchent,** ils **tombent!**

2e ANTISTROPHE.

11. Monte à Galaad, cherche du baume,
vierge, fille de l'Égypte!
En vain tu prodigues les remèdes;
il n'est plus de guérison pour toi!

12. Les nations apprennent ta honte,
la terre est pleine de tes cris.
Le guerrier près du guerrier **trébuche**,
et tous deux **tombent** à la fois!

Comment expliquer l'ordre ou plutôt le désordre du texte actuel? Un copiste, avant le temps de la traduction des Septante, aura transcrit d'abord toute la partie du premier chœur, à savoir les strophes et la première moitié de la strophe alternante (℣. 3-4, 5-6, 7-8), puis, à la suite, les antistrophes et la seconde moitié de la strophe alternante (℣. 9,10, 11-12), c'est-à-dire toute la partie du second chœur.

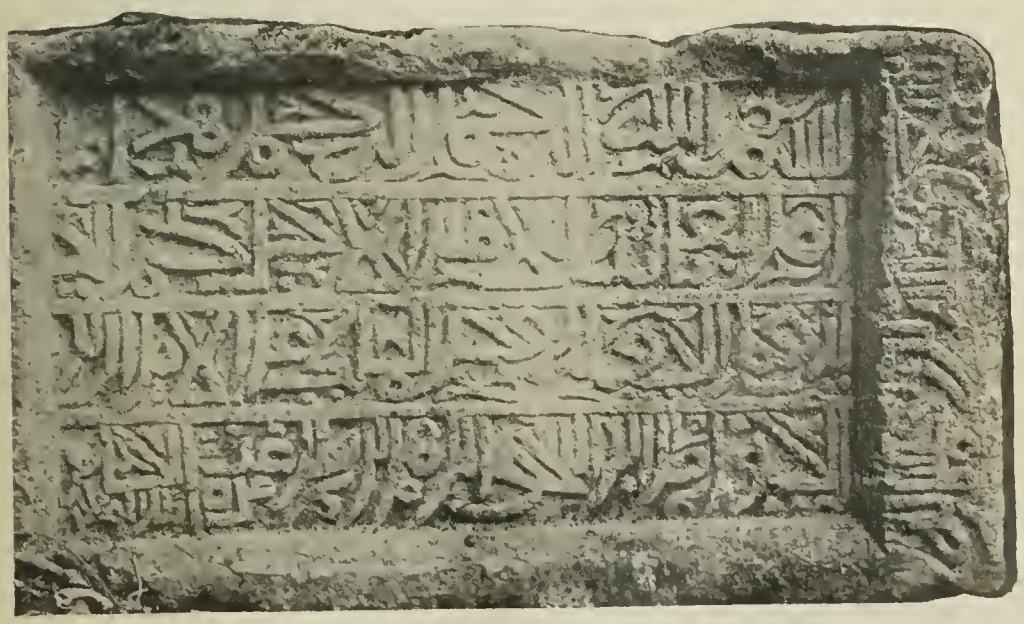
Albert Condamin, S. J.

VI

ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

INSCRIPTION ARABE DE BANIAS

Le R. P. P. Séjourné, passant à Bâniâs en 1898, a pris la photographie d'une inscription encastrée dans le mur d'une maison voisine de la citadelle (1). Ce texte, qui n'est pas *in situ*, ne paraît pas provenir



de bien loin, car toutes les pierres composant ce mur ont été prises

(1) Cette maison est l'une des dernières du village du côté du sud-ouest, par conséquent

aux anciennes constructions voisines; peut-être vient-il de la citadelle.

L'inscription est sculptée dans un bloc de calcaire mesurant 108 × 60. Cinq lignes en coufique grossier, la cinquième gravée sur le cadre à droite, de haut en bas; caractères moyens, munis de quelques points diacritiques. Inédite; voir la figure.

(1) بسمله... هذا ما (2) أمر بعمار(ا)ند الأمير الأجلّ نجم الد(3)ين قسيم الدولة فخر الملك عزّ الامراء زين (4) الخواصّ أبو إسحق إبرهيم بن ملاعب (?) الخاصّ (?) عزّة أمير المؤمنين (5) سنة سبع (تسع ?) وعشرين وخمسمائة.

« Voici ce qu'a ordonné de bâtir (ou de restaurer) l'émir auguste, Nadjm ad-dîn (l'étoile de la religion), l'associé au pouvoir, la gloire du royaume, la puissance des émirs, l'ornement des familiers (du prince), Abû Isḥaq Ibrahîm, fils de Malâ'ib, le familier (?), la force de l'émir des croyants. En l'année 527 (1132) ou 529 (1134). »

Au point de vue paléographique, ce texte se rattache à un groupe d'inscriptions, nombreuses en Syrie, qui marquent la transition entre le caractère carré, dit coufique, et le caractère arrondi ou naskhi, lequel a remplacé le premier, dans les inscriptions monumentales, vers le milieu du XIIe siècle (1). Ici, le type est encore du coufique, mais la grossièreté des traits et certaines tendances graphiques, notamment les finales curvilignes et l'emploi de quelques points diacritiques, font pressentir la prochaine irruption du nouveau caractère.

Le titulaire de cette inscription semble appartenir, par la forme de ses titres officiels, à cette classe très nombreuse d'émirs qui possédaient alors des fiefs en Syrie, en qualité de vassaux des sultans seldjoucides de Bagdad ou des califes fatimites du Caire. En effet, il ne porte aucun titre de fonction proprement dit et ses titres honorifiques sont ceux que l'on retrouve, à cette époque, chez la plupart de ces émirs. Tel est, notamment, le titre *'izzat amîr al-mu'minîn*, « la force de l'émir des croyants », qui trahit un rapport de vassalité, sans doute à plusieurs degrés, entre le titulaire et le calife, celui de Bagdad probablement (2).

au-dessous de la citadelle. La pierre est encastrée dans le mur extérieur de la cour de cette maison, au dehors, à gauche de la petite porte d'entrée qui donne accès dans la cour.

(1) Voir mes *Matériaux pour un Corpus*, I, 85 et 646; *Inscriptions arabes de Syrie*, 34 ss.; *Journal Asiatique*, 8e série, XII, 469; XVIII, 73 ss.

(2) Sur les titres en *amîr al-mu'minîn* et leur valeur politique, voir *Matériaux*, I, pp. 83, 145, 448, 641 et *passim*; *ZDPV.*, XVI, 103, n. 4.

L'inscription est datée de 527 ou 529 de l'hégire, le chiffre des unités pouvant être lu سبع, *sept*, ou تسع, *neuf*, sans qu'aucun indice fasse pencher la balance en faveur de l'une ou de l'autre leçon. Qui possédait Bâniâs à cette époque? Aux Francs, qui s'en étaient emparés en 524 (1130), la ville fut reprise, précisément au début de l'année 527 (fin 1132), par Isma'îl, fils de Bûrî, atâbek de Damas. Puis elle appartint à son frère et successeur, l'atâbek Maḥmûd, qui la livra en 534 (1139-40) à Foulques, roi de Jérusalem (1).

Abû Isḥaq Ibrahîm semble donc avoir tenu Bâniâs, soit en fief, soit peut-être comme châtelain (2), de l'atâbek Isma'îl, vassal lui-même des Seldjoucides, ou bien, si l'on adopte la date 529, de son frère Maḥmûd, qui lui succéda précisément en cette année. Ses deux noms sont trop communs pour fournir quelque indice précis sur ce personnage encore inconnu. Seul, le nom paternel offre une bonne piste, si l'on accepte la leçon proposée, qui, sans être certaine, est du moins paléographiquement inattaquable (3). On connaît un peu l'histoire de Khalaf ibn Malâ'ib, cet émir arabe, probablement d'origine bédouine, qui posséda quelques années le fief de Homs, s'enfuit en Égypte, puis reparut en Syrie, à Apamée, où il fut assassiné en 499 (1106) (4). De ses trois fils, mêlés incidemment à son histoire, les sources ne donnent le nom que d'un seul, et ce nom n'est pas Ibrahîm (5). Si l'on songe aux rapports que Khalaf entretint avec

(1) Ibn Chaddâd Halabi, *Kitâb barq ach-cha'm*, Leide, 1446, p. 217. Cet auteur inédit retrace l'histoire de Bâniâs et de son château, sans qu'on voie toujours clairement s'il s'agit de la citadelle de la ville ou de la grande forteresse de Subaibah, qui la domine à l'est et dont Ibn Chaddâd fixe la construction, par les Francs, précisément à cette époque (vers 524 H.); voir ce passage dans Clermont-Ganneau, *Recueil*, I, p. 254, l. 4.

(2) J'ai dit que le texte ne renferme aucun titre de fonction proprement dit, indiquant qu'Ibrahîm fût un simple gouverneur ou châtelain au service d'Isma'îl. Seul le mot الخاص *al-khâss*, l'*ami intime*, le *familier*, à la fin de la 4e ligne, pourrait, à la rigueur, être interprété dans le sens ds *khâsski*, *page*, titre qui désignera plus tard, sous les Mamlouks, une fonction de cour précise. Mais outre que cette acception reste douteuse, la leçon *khâss* elle-même, qui m'est suggérée par le titre *zain al-khawâss* figurant plus haut, n'est pas absolument certaine; en effet, on attendrait plutôt ici un relatif d'origine ou d'appartenance.

(3) Ce mot est bien écrit ملاعب; il est vrai qu'on voit trois points sur les deux dernières lettres, indiquant une leçon ملاغت, plutôt que ملاعب. Mais outre que la répartition des points, dans beaucoup d'inscriptions, est assez arbitraire, notamment dans les noms propres, il est permis de les attribuer ici au mot عزّ, gravé sous ces deux lettres, et qui exige précisément ces trois points.

(4) Pour la biographie de Khalaf, d'après toutes les sources, voir Hartmann, *Die arabischen Inschriften von Salamja*, dans *ZDPV*, XXIV, 58 ss.

(5) Ibn al-Athîr, éd. Tornberg, X, 163; Derenbourg, *Vie d'Ousâma*, 74, citant les sources.

les Seldjoucides, on admettra qu'Ibrahîm puisse être un membre de sa famille, au service des Atâbeks de Damas, vassaux de ces mêmes Seldjoucides; peut-être que les sources de cette époque, encore si peu connues, viendront confirmer un jour cette hypothèse.

Le texte ne précisant pas la nature de la construction, sa provenance reste douteuse; il est permis de croire, on l'a vu plus haut, que la pierre a été tirée de la citadelle voisine, qui renferme encore des ruines importantes, notamment une curieuse inscription gravée sur le linteau de la porte ouvrant sur le ravin du Wâdi Zaʿâra. Nous ne saurions trop recommander aux voyageurs de recueillir les inscriptions arabes de Bâniâs et dans ce but, nous donnons ici la liste des textes connus de cette ville, avec les indications nécessaires pour en compléter le relevé par estampage ou photographie (1).

Max van Berchem.

(1) Voici cette liste, avec la situation des textes, le nom du titulaire, la date hégirienne, l'indication des sources et des fac-similés que je possède actuellement :

A. — Village de Banias et alentours.

1° Dans une maison : Abû Isḥaq Ibrahîm, 527; publiée ici même; photographie du P. Séjourné, estampage de M. Brünnow.

2° Dans la citadelle, sur le linteau de la porte ouvrant vers le pont du Wâdi Zaʿâra : personnage inconnu, 527 (?); publiée dans *J. As.*, XII, 468, d'après une mauvaise photographie de ma collection; à revoir.

3° Dans la citadelle (?), sur une tour : Ayâz Djahârkas, émir de Saladin, 601; inédite; estampage de M. Brünnow.

4° Sur la rive du Nahr Bâniâs, dans les broussailles, près d'un pont : sultan Malik ʿAzîz ʿUthmân, 623; publiée par Gildemeister, dans *ZDPV.*, X, 188, d'après une copie de M. Noetling; à revoir.

B. — Forteresse de Subaibah sur Banias.

5° Sur un saillant carré vers l'angle sud-est à l'extérieur : même sultan, 625.

6° Sur une poterne à l'angle d'un saillant de la face ouest, à l'extérieur : même sultan, 627.

7° A l'angle sud-ouest, près d'une citerne, à l'intérieur : sultan Malik Saʿîd Hasan, 637; estampage de M. Brünnow; photographie de M. L. Gautier.

8° Sur le terre-plein à l'intérieur de la forteresse, non loin de la face ouest : trois fragments au nom du sultan Malik Zâhir Baibars; estampage de M. Brünnow.

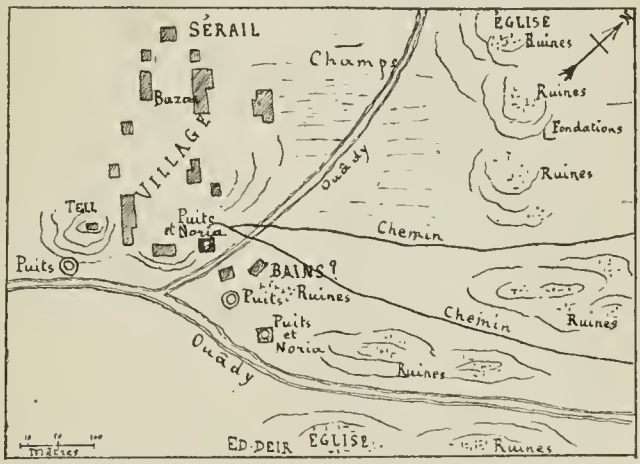
9° Dans la forteresse (?) : deux fragments estampés par M. Brünnow.

Les inscriptions n°s 5 à 8 ont été publiées, avec leur position exacte sur le plan de la forteresse, dans *J. As.*, XII, 457 ss., d'après des copies rapides et avant que j'eusse reçu les fac-similés cités; celles qui n'ont pas été relevées en fac-similé sont à revoir.

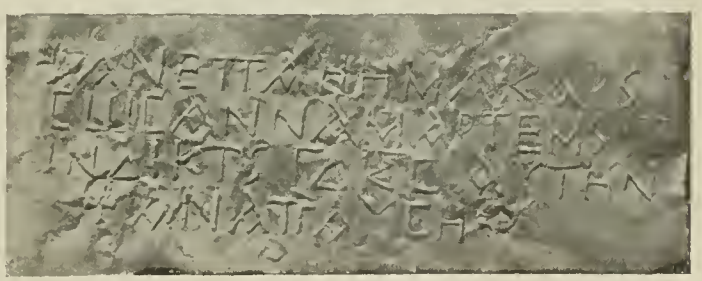
J'attends une nouvelle exploration pour donner une édition définitive des inscriptions de Bâniâs.

INSCRIPTIONS GRECQUES DE BERSABÉE

Les inscriptions qu'on va lire ont été recueillies au printemps dernier, durant une excursion à travers la partie septentrionale du Négeb. Elles proviennent toutes de Bersabée, où l'installation d'un Qaïmaqâm et la création d'un marché destiné à être le centre des transactions entre les marchands de Gaza ou d'Hébron et les nomades du Négeb et des hauts plateaux du Sinaï, ont fait pratiquer des fouilles sans méthode et disparaître la poésie traditionnelle de l'ancien camp des Patriarches. Le diagramme ci-joint indique sommairement le nouvel état des lieux en février 1903. Quelques-unes des inscriptions découvertes ont été, par les soins intelligents de la municipalité, transportées à Jérusalem; la *Revue* en a précédemment publié (*supra*, p. 274 ss.). D'autres ont pris la route d'Hébron, où nous avons pu les étudier. Le reste était encore sur le chantier de fouilles ou dans le nouveau *sérail* au moment de notre passage. Nous livrons ce petit matériel à l'état brut.



1. *Bersabée.* Dalle de marbre gris de 0m,54 sur 0m,165. Gravure élégante; haut. des lettres 0m,03. Actuellement à Hébron. Copie et estampage.



X Ἀνεπά(η) ἡ μακαρ(ία) | Σωσάννα μη(νὶ) Ἀρτεμ(ισίου ιζ' | ἰνδικτ(ιῶνος) ιδ'. Κ(ύρι)ε αὐτὴν | + ἀναπαύσῃ +.

Feu Susanne est morte le 17 du mois d'Artémisios, en la 14e indiction. Que le Seigneur lui accorde le repos! A l'exception de la finale du premier mot le texte est correct. La lecture est absolument claire et

les abréviations usuelles. Lig. 3 dans ἰνδκτς la première lettre est accostée en haut de deux points qui sont une pure fantaisie du graveur, comme aussi la croix avant ἀναπαύσῃ. Le chiffre de l'indiction qui paraît être γδ' dans le fac-similé, doit être lu ιδ'. Quant à la petite barre un peu oblique du dessous, ce n'est qu'une simple éraflure de l'estampage.

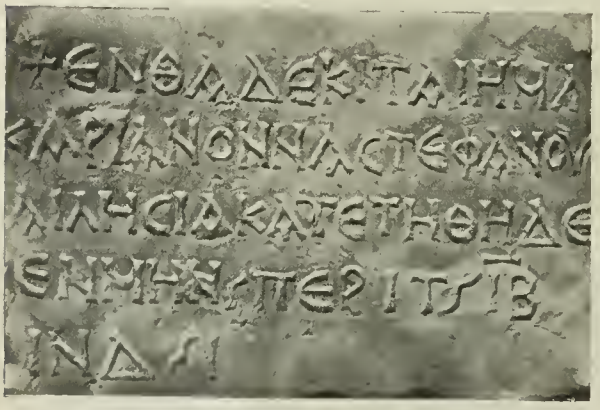
2. *Bersabée.* Dalle de marbre blanc brisée en deux morceaux qui se raccordent exactement. Dimensions totales 0m,53 sur 0m,24. Gravure un peu grêle en lettres inégales; haut. moyenne 0m,025. La dernière ligne est assez endommagée et la lecture ardue quoique à peu près certaine. L'inser. est à Hébron. Cop. et est.

ΑΝΕΠΑΗΟΜΑΚΑ
ΡΙΟCΙΩΑΝΝΗC
ΟΑΔΕΛΦΟCΠΟΡΦΥΡC
ΕΝΜΞΑΝΘΙΚCΕ ΙΝΔCΙΕ
ΗΤΙCECTI▨ΚC ΜΑΡΤΙΟΥ

Ἀνεπάη ὁ μακά|ριος Ἰωάννης | ὁ ἀδελφὸς Πορφυρ(ίου) | ἐν μη(νὶ) ξανθικ(οῦ) ε', ἰνδ(ικτιῶνος) ιε' | ἥτις ἐστὶ(ν?) κς [μ]αρτιου. *Le bienheureux Jean, frère de Porphyre, est mort le 5 du mois de Xanthicos, en la 15e indiction, c'est-à-dire le 26 mars.*

L'indication, à première vue assez singulière, de la ligne finale s'explique très bien si l'on recourt au calendrier gréco-arabe tel qu'il est donné dans Daremberg et Saglio, *Dictionn. des Antiq.*, I, 831, sub v° *Calendrier*, le mois de Xanthicos commençant au 22 mars.

3. *Bersabée.* Dalle de marbre blanc de 0m,57 sur 0m,50. Gravure très soignée; haut. des lettres 0m,035. Copies et est.

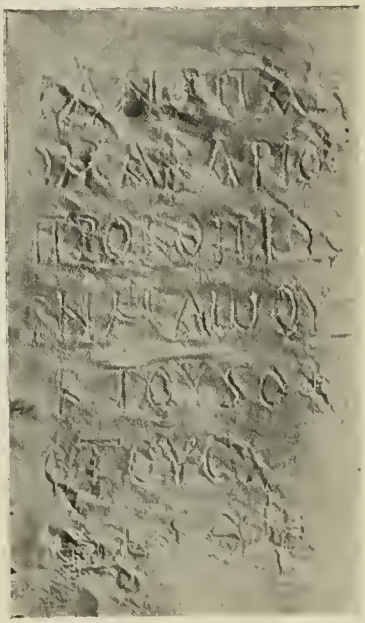


+ Ἐνθάδε κ(ε)ῖται ἡ μα|καρία Νόννα Στεφάνου | Αἰλησία. Κατετ(έ)θη δὲ | ἐν μην(ὶ) Περίτ(ιου) ιδ' | ἰνδ(ικτιῶνος) ι'. *Ici repose la bienheureuse Nonna [fille] d'Étienne, d'Aïlat (?). Elle fut ensevelie le 12 du mois de Péritios, en la 10e indiction.*

Cette épitaphe est à rapprocher de celle de Kaïoumos (*sup.*, p. 275) pour sa paléographie et la forme féminine du nom ethnique Αἰλησία. Ce rapprochement entraînerait probablement une conséquence au sujet de la date du nouveau texte. Dans l'inscription funéraire de Kaïoumos on emploie en effet l'ère d'Éleuthéropolis inaugurée en 199 après Jésus-Christ. Nonna ensevelie quatre

ans plus tard que Kaïoumos, d'après la donnée des indictions, serait morte vers 547 de notre ère (1).

4. *Bersabée.* Marbre gris ; dimens. 0m,56 sur 0m,29. Gravure régulière et fine en lettres de 0m,033. La lecture est certaine. Copies et est.



+ Ἀνεπάη | ὁ μακάριος | Προκόπιος | ἐν μη(νὶ) [Λ]ῶου |
κ', τοῦ ϛοϱ' | ἔτους | ἰνδ(ικτιῶνος) θ' +.

+ *Feu Procope est mort le 20 du mois de Lôos en l'année 576, indiction neuvième* +.

On supposerait assez volontiers ici l'emploi de l'ère chrétienne qui placerait cette épitaphe dans la seconde moitié de ce sixième siècle qui paraît être la date générale de la nécropole récemment découverte. A noter la distraction manifeste du lapicide qui a gravé ΑϢΟΥ pour ΛϢΟΥ. La date est donnée d'après notre ère, la 9e indiction correspondant à l'année 576.

5. *Bersabée.* Petite plaque carrée en marbre gris mesurant 0m,27 de côté. Copie obligeamment communiquée par M. l'architecte de la municipalité, et vérifiée par nous sur l'original.

+ ΑΝЄΠΑЄΟΜΑ
ΚϛΙ·ΙΩΑΝΝΗϹΟ
ΤΡ·Ι·ΒΟΥΝЄ Μ
(sic) (sic)
ΔΥЄΤΡωΚЄ
Ι·ΝΔϛΑЄΤϛ
V·ΙϛΔ +

+ Ἀνεπάη ὁ μακ(άριος) Ἰωάννης ὁ | τριβουν(ο)ς
μη(νὶ) | Δύστρῳ κε' | ἰνδ(ικτιῶνος) α', ἔτ(ους) |
υἱὸ' +.

+ *Feu Jean le tribun est mort le 25 du mois de Dustros en la première indiction, l'année 414* +.

Les particularités graphiques de ce texte, le R latin de la ligne 3 et les V sont à relever. Les données de la date correspondent au 19 mars de l'année 613 (= 414 + 199) de l'ère d'Éleuthéropolis.

6. *Bersabée.* Copie communiquée par M. l'architecte de la municipalité, mais que nous n'avons pu vérifier, la dalle ayant disparu on ne sait comment. Elle était, paraît-il, à peu près carrée, mesurant environ 0m,50 de côté avec une cassure dans le bas.

(1) A propos de cet ethnique Αἰλήσιος, voy. Nau, *les Récits inédits du moine Anastase*, p. 64.

+ ΚΑΤΕΤΕΘΗ
ΟΜΑΚCΟΛΛΕΟC
ΤΗΔΕCΙΟΥΤΡΙΤΗ
ΙΝΔΟΙΑΕΤΟΥC
+ ΤΙΘ

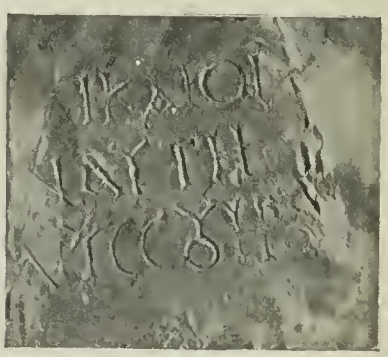
+ Κατετέθη | ὁ μακ(άριος) Σολλεο(ς) | τῇ Δ(αι)σίου τρίτῃ | ἰνδ(ικτιῶνος) ια' ἔτους | + τιθ'.

+ *Le bienheureux Solleos a été déposé le troisième* (jour) *de Daisios, en la onzième indiction, l'an 319.*

Solleos est la transcription d'un nom sémitique tel que סלא ou סלי. La dernière lettre du nom a été écrite au-dessus de la ligne. Trois sigles, ITS, sont gravés verticalement après la date; nous ne savons comment les interpréter. Au-dessous du texte la copie qui nous a été fournie offrait un petit ornement sans intérêt et peut-être pas assez fidèle pour mériter d'être reproduit. La date correspond au 28 mai 518 (= 319 + 199), où l'on est bien dans la 11e indiction.

7. Deux fragments trouvés dans les ruines de Bersabée et se rattachant à la série d'épitaphes chrétiennes qu'on vient de lire. Le premier (*a*) n'a que quelques lettres, d'où il est impossible de tirer un sens. Le second (*b*) d'une meilleure gravure, sur marbre blanc, en lettres de 0m,035, n'est guère plus complet, mais permet de restituer dans sa première partie la formule biblique si fréquente empruntée au Ps. 117 20. La 3e l. de ce débris offre des sigles et des ligatures intéressantes et nous en donnons le fac-similé.

a)...ΔΙΟΥΙ...
ΤΗCΙΝΔC(ικτιῶνος)
+



b) [+ Αὕτη ἡ πύλη τοῦ Κυρίου] δίκαιοι [εἰσελεύσονται ἐ]ν αὐτῇ ..... αι... Σεουήρου.

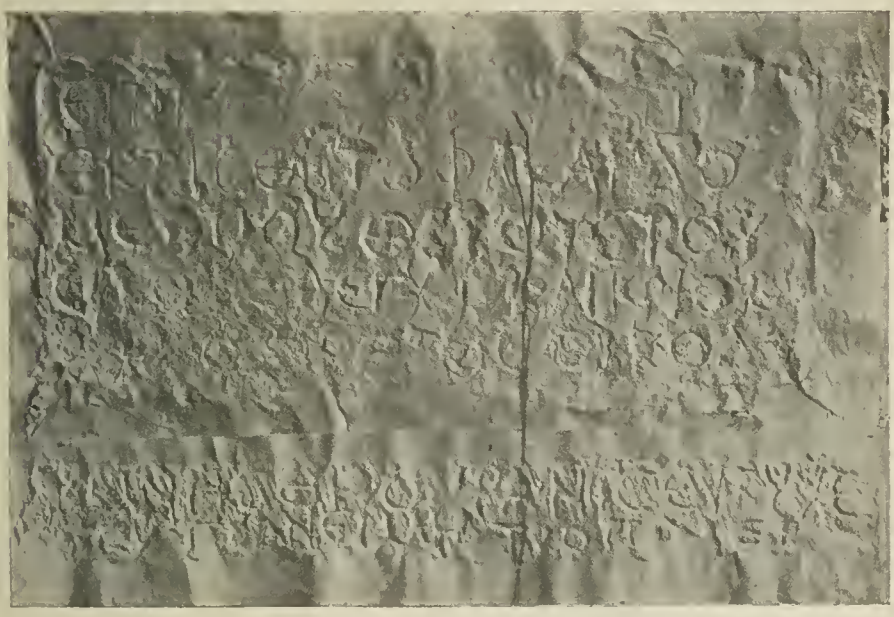
La lecture du nom final est certaine, malgré les ligatures.

8. *Bersabée.* — Dans un cartouche à oreillettes en léger relief sur un bloc de calcaire de 0m,66 sur 0m,40. Le cartouche n'a que 0m,21 de haut. La première et la 5e ligne sont en mauvais état, et la gravure du reste un peu négligée; lettres de 0m,032 en moyenne. Deux lignes de caractères plus petits et plus irréguliers ont été ajoutées au-dessous du cartouche dans le champ de la pierre.

ΕΠΙΤΗ ▒▒▒ΑΠΡ
ΕΚΤΙCΘΗΤΟΦΛΕΑΡΔΟ
ΜΕΤΤΙΟΥΘΕΤΟΥCΤΟΥ
CΠΟ▒▒▒ΑΕΓΧΓΚΑΙΚΡΙΘΜ
ΑΧΙΦΟΒΕΡΟCΟΙΚΟΔΕ

ΜΝΗΣΘΗ ΟΥΡΑΝΙΣΕΥΤΥΧΕ
ΤΥΓΧΑΝΕΙΜΗΤΡΟΠΟΛΕΙ

L'inscription, découverte par le P. Level dans un chantier de fouilles assez voisin de l'un des anciens puits, est intéressante par la men-

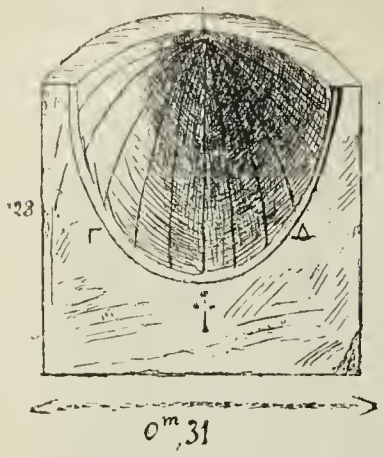


tion qu'elle fait de la création d'un puits. Je n'ai pas su déterminer davantage la teneur de ce texte.

9. *Bersabée*. Fragment de rescrit impérial dont le fac-similé a paru ci-dessus, p. 279. La dalle est brisée sur tous les côtés. Les caractères paléographiques sont les mêmes que dans les parties déjà connues de ce document. Nos copies portent :

1.	ϹΑΛΤΟΝ	Σαλτόν....
2.	ΥΛΟΥΤΟΥΙΕΡΟ	[? 'Ασ]ύλου τοῦ ἱερο(ῦ)...
3.	ΡΧΙΦΥΛΩΝ	['Α]ρχιφύλων (des chefs de tribus)
4.	▨ΟΝΙΑΝΟΥϹΑΛΤΟ▨	....ονιανου Σαλτο....
5.	S ▨	ϛ
6.	ΒΙΚΑΡΙΟϹΔΕΥΤΕΡϛ	Βικαριος δεύτερ(ο)ς
7.	ϹΟΠΡΟΒΜΛΟΜΕΝΟϹ (sic)	...ς ὁ προβ(αλ)λόμενος
8.	ΒΙΝΘΟΥΑΠΟΤΩΝ	[τερε]βίνθου ἀπὸ τῶν... [Σικιμων ? ?]
9.	N	... N
10.	ΔΗΛΩΝ	.... δηλων
11.	ΩN	...ων.

Beaucoup d'autres inscriptions ont été acquises par des marchands grecs et juifs qui les revendront au détail sur les marchés de Gaza et d'Hébron avec un indice de provenance quelconque. A côté de ces épitaphes, les fouilles ont mis à jour une assez grande quantité de fragments d'architecture ou de sculpture chrétienne. On les a déjà signalés et nous reproduirons seulement ici le croquis d'un petit bloc calcaire dont une face semble offrir un cadran solaire.



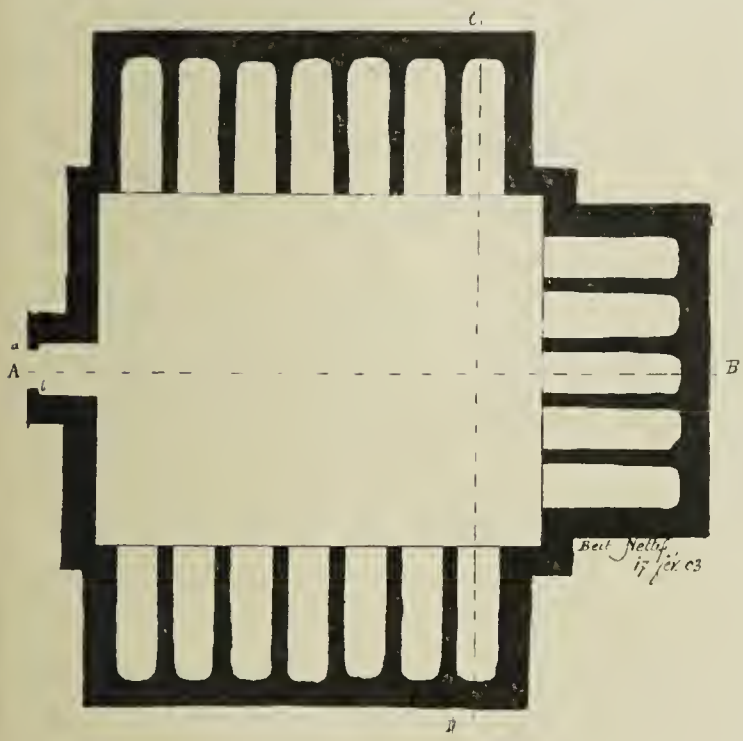
Jérusalem.

Fr. M. Abel.

CHRONIQUE

UN TOMBEAU ROMAIN A BEIT-NETTIF

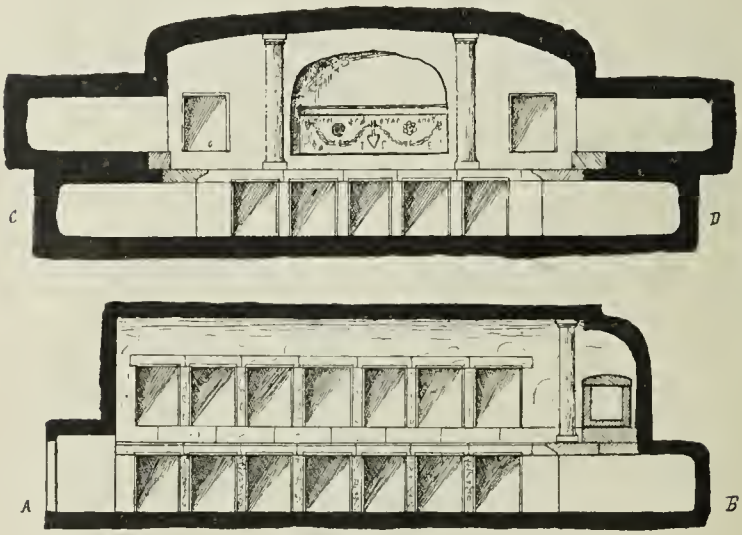
La *Revue* signalait au mois d'avril (p. 291) la récente découverte d'une sépulture romaine dont le déblaiement était encore incomplet et que nous avions dû explorer à la hâte, assez complètement toutefois pour en présenter l'ensemble à nos lecteurs (1). Le plan et les coupes ci-joints ont été dressés beaucoup plus en vue de reproduire la disposition du monument que sa physionomie actuelle à la suite des effondrements qui l'ont en partie ruiné et des fouilles qui en déplacent plus ou moins les objets. On ne cherchera donc point si tel four est un peu plus profond ou moins large que tel autre dans la réalité, ni quelles sont les parties effondrées, ni si les parties parallèles des coupes se correspondent au millimètre; mais on peut faire état que rien n'a été restitué dans les coupes qui n'ait été très évident par les débris constatés. L'échelle est de 1 centimètre par mètre.



Le tombeau est situé à 200 mètres environ à l'orient du village de Beit-Nettif. L'amoncellement des terres avait depuis longtemps fait disparaître l'entrée et comblé tout l'atrium qui existait sans doute en avant. C'est par une sorte de cheminée creusée contre le roc de

(1) J'ai été secondé dans cette exploration par le P. C. Bernard.

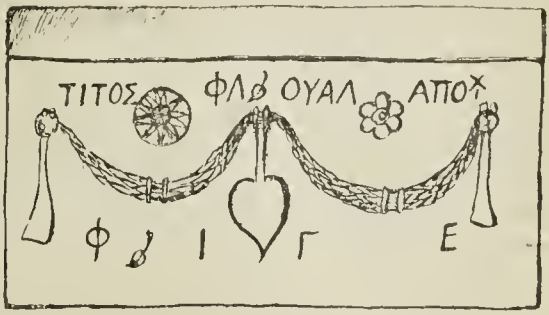
la façade qu'on doit aujourd'hui se laisser glisser devant l'ouverture que ferme encore à demi, au point *a*, une énorme pierre roulante. Derrière cette meule, au point *b*, devait exister naguère une magnifique porte en calcaire sculpté dont les débris gisent encore à l'entrée. Elle paraît avoir été divisée en quatre panneaux avec des imitations de têtes de clous en relief sur les bandes qui délimitent les panneaux. La chambre rectangulaire où l'on pénètre ensuite offre sur chacune de ses grandes parois deux rangées superposées de fours à cercueils. Quoique l'état du déblaiement lors de notre visite n'ait pas permis de constater, avec assez de certitude pour l'insérer dans le plan, l'existence d'une banquette devant la rangée inférieure des tombes, je la tiens pour vraisemblable. On notera le retrait de la rangée supérieure (coupe CD) et l'espèce de gradin, large de $0^{m},55$, que constitue la corniche des fours inférieurs.



Sur le petit côté de la pièce, en face de l'entrée, l'étage inférieur a cinq fours. Au-dessus est creusé au centre un large *arcosolium* dans lequel est placé un sarcophage. L'arcosolium est encadré, sur le devant, de deux colonnes et accosté, aux extrémités, de deux fours, dont l'un *c* (coupe CD) était fermé par une dalle à inscription aujourd'hui transportée ailleurs. Les fours sont creusés sans beaucoup de régularité dans un mauvais banc de calcaire *(nâry)*. Les ouvertures ont été régularisées et revêtues d'un parement de belles dalles. Au-dessus de chaque tombe est gravée une lettre grecque servant de numéro d'ordre, ou peut-être de lettre de rappel pour la dalle de fermeture. Le sarcophage placé dans l'arcosolium du fond est en calcaire doux, d'un travail assez soigné et en bon état de conservation. La face antérieure est décorée de deux festons retenus aux extrémités et au centre par des nœuds et surmontés d'un côté par une sorte d'étoile à douze rayons, de l'autre par une rosace à six

feuilles. Une courte épigraphe est gravée en deux lignes en haut et en bas de cette paroi. Les lettres étaient rehaussées à la couleur rouge comme tous les creux de la décoration du sarcophage. Le couvercle est arrondi par le sommet.

L'inscription de la dalle du four *c* et celle du sarcophage s'éclairent mutuellement. On a pu voir, au mois d'avril (p. 291), le fac-similé de la première; le croquis ci-contre reproduit la seconde. La dalle mesure $0^m,49$ sur $0^m,70$. La face postérieure n'a pas été dégrossie : les autres côtés sont taillés avec soin. Les lettres sont bien gravées et rehaussées de couleur rouge, mais l'inscription a été, à un moment donné, recouverte d'une épaisse couche de mortier dont nous avons dû la dégager en partie. Une légère éraflure a emporté quelques lettres à la fin de la première ligne. Après le Φ conservé on lit un I et un Λ; à la suite on distingue sur la pierre les extrémités d'un H et d'un O, mais celui-ci trop incertain pour qu'on y puisse insister. Deux autres lettres probablement ont disparu sans laisser aucune trace. A la lig. 2, après ΑΠΟ, on remarquera un sigle peu fréquent. A l'interpréter d'après les valeurs attribuées à l'abréviation X (Reinach, *Manuel d'épig. gr.*, 236), on pourrait songer à lire χιλίαρχος et traduire, par analogie aux transcriptions grecques de titres militaires latins, ἀπὸ χιλιαρχιῶν = *a militiis* (Reinach, *op. c.*, p. 523). Mais si l'on tient compte de la petite barre très visible au-dessous du χ, on est conduit à une lecture tout autre par un exemple tel que Wadd. 2144, où notre sigle χ̲ est interprété δεκάδαρχος. Les spécialistes dirimeront entre ces deux sens celui qu'il convient d'adopter ici. Malgré la graphie du H, le mot suivant paraît bien être σπείρης. A noter les ligatures de ἐποίησε, dont la lettre finale a été endommagée par la cassure. Le reste du déchiffrement est clair par le fac-similé. Sauf avis plus compétent, nous transcririons donc et lirions ce petit texte : Τῖ(τος) Φλ(αύϊος) Οὐάλη(ν)ς Φιλη... | ἀπὸ δεκαδάρχων σπείρης ἐποίησε | ἐν τοῖς ἰδίοις ἑαυτῷ | καὶ Ἰουλίᾳ Ουαλεντεί|νῃ εὐσεβεστάτῃ γυναικὶ αὐτοῦ. *Titus Flavius Valens ... ex-décurion*(?) (ou *ex-chiliarque*) *d'une cohorte a fait* [ce tombeau] *dans son domaine, pour lui et Julia Valentina sa très pieuse épouse.*



Les derniers mots de ce texte donnent probablement la clef des

initiales qui constituent la seconde ligne de l'inscription du sarcophage, que nous lirions volontiers : Τί(τος) Φλ(αούϊος) Οὐάλ[ηνς] αποδεκαδάρχων (?) Φ[λαουίᾳ] Ἰ[ουλίᾳ] γ[υναικὶ] ε[ὐσεβεστάτῃ].

Le sarcophage aurait donc été celui de l'épouse de Valens. On y a trouvé, parmi quelques menus objets, une statuette en marbre d'un caractère un peu trop léger pour figurer dans la *Revue*. C'est une réplique de l'Aphrodite nue, appuyée sur la tête d'un Hermès barbu ithyphallique avec Éros à ses pieds, dont M. Clermont-Ganneau a publié naguère un type élégant (*Mission en Pal. et Phén.*, Ve rap., p. 131 et pl. V). Depuis notre visite nous avons appris que le déblaiement se poursuivait et qu'on avait découvert un autre texte à l'entrée, masqué par la pierre roulante, mais sur lequel nous n'avons pu obtenir aucun renseignement assez précis pour le consigner ici.

UNE ÉGLISE BYZANTINE A YADOUDEH

Yadoudeh est une petite localité depuis longtemps en ruines, située à peu près à égale distance entre Mâdabâ et 'Ammân, dans les grands plateaux du Belqâ. Rien n'était venu jusqu'ici signaler ce point à l'attention des chercheurs. On y découvrit récemment les traces d'une abside et des fragments de mosaïque; Dom Manfredi, le zélé missionnaire latin de Mâdabâ, visita la ruine, fit continuer le déblaiement et découvrit une intéressante inscription chrétienne. Nous transcrivons seulement ici quelques passages de la lettre par laquelle il nous signale sa découverte.

« L'inscription est dans le pavé en mosaïque d'une église mesurant 16 mètres de long dont on ne voit plus aujourd'hui qu'un montant de porte et une partie de l'abside. Il est assez étrange que l'inscription soit en face de la porte et non devant le milieu de l'abside... J'ai fait compléter le déblaiement pour mettre tout le texte à jour. Les deux dernières lignes étaient encore couvertes de mortier, mais je les ai trouvées fort incomplètes. La lacune est déterminée mathématiquement afin qu'on puisse calculer le nombre des lettres disparues..... je ne crois pas qu'il manque des lettres à la fin des lignes, si ce n'est dans les deux dernières..... Les caractères sont noirs sur fond blanc; ils ont de $0^{m},07$ à $0^{m},08$ de hauteur. Les sigles d'abréviation S sont rouges; rouges aussi les barres qui indiquent les dates. »

Le déchiffrement n'offre pas de difficulté sérieuse; il en va autrement de l'interprétation. Ἐπὶ τοῦ θεοσεβ(εστάτου) καὶ [ὁ]σιωτάτο(υ) | Θε(ο)δοσίου ἐπισκ(όπου) ἐψηφώθη | (τ)ὸ ψηφί[ο]ν τοῦτο διὰ σπουδῆς | Σιλανοῦ διακ(όνου) ἐν

μηνὶ Γ(ο)ρπι[αί]ου ΧΡΟΣ ια' (ἰ)νδ(ικτιῶνος) ε'...ἔτους εξ' καὶ ὑπὲρ σωτ(η)ρίας τῶν π[ροσ]εν(ενκ.(ό)ντω(ν)... [τ]όπῳ [τού] | τῷ καὶ τῶν...

Sous le vénérable et très digne évêque Théodose, ce pavé de mosaïque a été exécuté par les soins du diacre Silanos. Au mois de Gorpiaios au temps de la 11e indiction, l'an 65... Et [il a été exécuté?] *pour le salut des bienfaiteurs de* [ce saint?] *lieu et des...* (?)

ЄΠΙΤΟΥΘЄΟCЄΒSΚΑΙΑCΙΩΤΑΤΟΥ
ΘЄΑΔΟCΙΟΥЄΠΙCΚSЄΥΗΦΩΘΗ
ΤΟΥΗΦΙΝΤΟΥΤΟΔΙΑCΠΟΥΔΗC
CΙΛΑΝΟΥΔΙΑΚSЄΝΜΗΝΙΓΑΡΠΙC
ΟΥΧΡΟSΤΑΤΝΔSЄΝЄΤΟΥC ЄΖ
ΚΑΙΥΠЄΡCΩΤ ΙΑCΤΩΝΠΓ
ЄΝΙΝΚΟΝΤΩΙ ΟΠΩ
ΤΩΚΑΙΤΩΝ ΩΙ

La tendance à écrire Λ pour O — lig. 1 ἀσιωτάτου, lig. 2 Θεαδοσίου —, lig. 4 Γαρπι..., l'orthographe πρ(σσ)ενινκόντων; la tournure générale et la construction du texte, suggèrent la pensée que l'auteur ou le mosaïste n'était pas très familier avec le grec. La lacune finale ne paraît pas de grande importance, malgré le nombre des lettres disparues. Il n'y avait là, me semble-t-il, qu'une formule déprécative en faveur des bienfaiteurs de la petite église qualifiée peut-être de *lieu saint*, sans qu'elle ait dû consacrer aucun souvenir spécial, en faveur aussi des constructeurs ou de quelques autres personnes (1). L'obscurité principale est dans l'indication de la date. Après la désignation du mois, on attendrait le quantième, et l'on retrouve au contraire les sigles ΧΡ rencontrés déjà dans la belle inscription découverte l'an dernier par Dom Manfredi à Mâdabâ (*RB.* 1902, p. 426). La lettre et l'abréviation qui suivent ici le groupe ΧΡ n'en éclaircissent point pour moi le sens. Des exemples analogues permettent de restituer ici χρόνοις (2). Le chiffre 11 qu'on lit clairement après, semble bien être celui de l'indiction, car malgré tout ce que cette construction a d'insolite et malgré la rusticité de l'expression ἐν ἔτους, on ne peut tirer des sigles ЄΝ un chiffre d'indiction. Enfin et surtout le chiffre de l'an-

(1) Cf. dans un texte de Mâdabâ, *RB.* 1897, p. 654, προσενεγκάντων.
(2) Cf. Wadd. n° 1917 et *CIG.*, *inscr. christianae*, n° 8623.

née doit être incomplet. Le sigle de centaine aura disparu à la fin de la ligne (1). Aussi bien est-il très invraisemblable qu'un texte dont les formes paléographiques et la teneur attestent une époque relativement basse soit daté d'une année 65 à rattacher à n'importe laquelle des ères usitées dans la région ; à moins que la donnée ne relève d'une ère locale, bien hypothétique du reste vu le peu d'importance du site. A noter, comme une pure hypothèse, qu'en supposant l'emploi de l'ère des Séleucides l'année [9]65, correspondant à 653 de notre ère, donnerait bien la 11e indiction. La construction d'un petit édifice chrétien à Yadoudeh vers le milieu du VIIe siècle n'aurait rien d'anormal. Peut-être y eut-il naguère en ce lieu un siège épiscopal, ou Théodose était-il évêque de quelque cité voisine plus importante, 'Ammân (Philadelphie) ou Mâdabâ par exemple, dont la petite église de Yadoudeh eût été suffragante?

FOUILLES ANGLAISES

Le troisième rapport de M. Macalister sur les fouilles de Gézer va du 1er novembre 1902 à la fin de février 1903 (2). Mais les travaux, interrompus par l'épidémie de choléra de l'hiver dernier, n'ont guère duré qu'un mois. Les trouvailles n'ont point fait défaut cependant et les détails complémentaires fournis sur les objets et les monuments déjà mis à jour donnent beaucoup d'intérêt au rapport.

Les anciennes maisons d'abord. M. Macalister en décrit la disposition, la structure et, quand faire se peut, l'aménagement. L'examen des citernes lui vaut ensuite un riche butin archéologique. Les pressoirs, les bains, les débris de sculpture archaïque, pour rares ou en mauvais état qu'ils puissent être, méritent pourtant d'être remarqués. Mais c'est à décrire plus complètement les fortifications de la ville que le savant explorateur s'est attaché surtout. Le rempart primitif de Gézer est une simple butte de terre battue avec un revêtement de pierre sur les deux faces. L'auteur estime que c'est l'œuvre des premiers envahisseurs sémites. Cette espèce de redoute est fondée sur le roc ; elle a cependant recouvert au moins un monument de la civilisation antérieure des « habitants Amorites primitifs ». Le mur enveloppait toute la colline. A l'extérieur de cette ligne de défense les fouilles en ont fait constater une seconde, plus moderne, restreinte peut-être au sommet oriental du Tell. Presque toutes les parties décou-

(1) Le P. Jaussen, qui a visité récemment la ruine, m'assure que la barre qui surmonte la date se prolonge en effet au delà du ξ.

(2) *Quart. Statem.*, avr. 1903, p. 107-125.

vertes sont en fort mauvais état, car ce mur paraît avoir servi de carrière, à un moment donné, pour les fortifications ultérieures. Le meilleur morceau conservé est une belle tour carrée, cachée en partie par le grand mur extérieur. Ce dernier enferme toute la colline avec ses deux sommets. Il porte lui-même des traces de plusieurs périodes, à certains angles notamment où M. Macalister a distingué trois stages de la fortification. Dans un premier état les murs se coupaient à angle droit sans aucun bastion couvrant l'angle ; pour mieux assurer la défense on construisit plus tard sur chacun de ces retours d'équerre une tour en massif et solide appareil, avec des pierres à refend aux angles, mais sans lien avec les murs qui venaient seulement buter contre elle depuis qu'on avait démoli leur point de jonction pour faire place à la tour. A un troisième moment on résolut de compléter le système des fortifications en dissimulant le point faible de ce raccord imparfait au moyen d'un énorme glacis enveloppant toute la base de la tour carrée et s'appuyant de chaque côté sur la courtine. Ce dernier perfectionnement des remparts est indiqué par le rapport comme appartenant à la restauration de Gézer par Salomon. Le second mur est par conséquent antérieur à l'époque des Rois; il est attribué à la quatrième période d'occupation du Tell, qui correspondrait, on s'en souvient, à 1400 av. J.-C. au minimum (cf. *RB. supra*, p. 290). — Quant au gros mur signalé précédemment aux abords du temple, sur la colline occidentale, il faut, paraît-il, renoncer à y reconnaître l'enceinte d'un *ḥarâm*. C'est une ligne de fortification de basse époque, exécutée à la hâte et peut-être par les troupes de Bacchidès dans la guerre de l'indépendance juive, I Mac. 9 52.

Quelques objets spécialement dignes d'attention sont signalés ou reproduits. Une nouvelle série de poids en dolérite dont l'un, de 9 grammes 28, porte l'inscr. נצף (cf. *RB.* 1899, p. 450 et 607); une sorte de flûte rudimentaire en stéatite, trouvée dans la couche contemporaine des Juges ou des premiers Rois; des moulins à bras, sur le mécanisme desquels M. Macalister a d'intéressantes remarques; un petit disque en or; nombre de poteries de belle facture et d'excellente conservation et une assez ample collection de cylindres, scarabées, cachets, perles en pâte de verre, de style égyptien. Quelques anses d'amphores estampillées sont signalées aussi et seront publiées plus tard, quand le déchiffrement aura pu être établi.

Jérusalem.

Fr. M.-R. Savignac.

RECENSIONS

Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Iahrhunderten, von Adolf HARNACK. — Un volume in-8°, XII-562 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902.

Dans le nouveau livre dont nous voici redevables à la merveilleuse activité de M. Harnack, il convient de distinguer deux parts, l'une qui rappelle plutôt, par l'abondance des vues générales et même par l'éclat de l'exposition, la manière de ses conférences sur *l'Essence du christianisme*, l'autre, par la documentation forte et serrée, la manière de sa *Chronologie*. On pourra préférer l'une à l'autre, selon que l'on est plus attiré vers les synthèses ou vers les enquêtes.

M. H. a voulu, dans le tableau de la conquête du monde ancien par le christianisme, exposer d'abord les conditions intérieures et extérieures au christianisme qui ont concouru à son succès, et dégager les aspects sous lesquels il a surtout séduit la société gréco-romaine. C'est le sujet des livres I-II. Un troisième livre est consacré à étudier les organes de la propagande. Enfin le livre IV, le plus neuf, le plus durable, décrit l'extension sociale et géographique progressive du christianisme jusqu'en 325.

La propagation du christianisme, précédée par la diffusion du judaïsme, a coïncidé avec des conditions mentales et sociales qui l'ont aidé et, selon M. H., dominé. Le Christ, quoi qu'on puisse vouloir tirer de certains textes, n'avait pas exprimé l'idée de la conquête religieuse du monde. Ce sont les disciples qui ont passé de la propagande parmi les Juifs à la propagande parmi les Grecs. Le Sauveur n'avait fait qu'annoncer la disparition du Temple et juger le peuple d'Israël et ses maîtres : mais cela avait suffi pour que la plus grande révolution qui soit dans l'histoire des religions s'accomplît sans révolution. Le Christ, en annonçant la religion de Dieu comme Père, avait fondé la religion universelle, qui ne pouvait être dès lors que la religion du Fils... Nous n'avons pas à insister sur ces thèmes qui sont connus, et qui constituent une explication un peu simplifiée d'un phénomène historique autrement complexe. Et n'est-ce pas ce que M. H. reconnaît lui-même, quand il nous dit que le secret de l'attrait si puissant de la prédication chrétienne et l'une des plus efficaces conditions de son succès, est tout ensemble dans l'unité et dans la diversité de son contenu?

Est-ce son contenu dans sa diversité que M. H. nous décrit, au livre II? Cette description des *notes* du christianisme des trois premiers siècles est saisissante. Oui, le christianisme a été éminemment une sociologie. Il a été l'évangile de l'amour et de l'aide mutuelle. Il a été un organisme social et, dans un temps où la séparation de l'Église et de l'Empire était absolue, cette organisation fut une nouveauté sociale inouïe, une création sans précédent. Mais cette organisation, c'est l'Église, et M. H. s'ingénie vraiment trop à nous le laisser ignorer.

Pareillement, à envisager les autres *notes* que M. H. analyse et fait valoir avec tant d'art, les faits qui appartiennent à l'histoire religieuse des trois premiers siècles mettront en lumière, si l'on veut, ce que M. H. appelle « l'évangile de l'esprit et du sur-

naturel, du sérieux moral et de la sainteté », et « l'évangile de l'autorité et du bon sens, en même temps que des mystères et de la connaissance transcendantale », puis celui de l'être cosmopolite qu'était le peuple nouveau, distinct soit des Juifs, soit des Grecs. M. H. montre de même que le christianisme fut la religion du Livre et put, grâce à l'A. T. ainsi conçu, se présenter, comme l'aboutissement de l'histoire universelle. Et enfin il fut une négation, une négation triomphante puisqu'il combattit et vainquit le polythéisme et l'idolâtrie. Mais assimilerons-nous, pour autant, le christianisme à un syncrétisme religieux? M. H. tient à cette conclusion, qui, aussi bien, est toute sa thèse. Chaque époque doit prendre et recevoir la religion sous les espèces où elle peut l'entendre et la vivre, dit quelque part M. H. Encore est-il que chaque époque ne se fait pas sa religion, qu'une religion historique, comme celle de l'Évangile, est à sa source même déjà une « *complexio oppositorum* ». Nous voyons bien l'antithèse posée par M. H. de *syncrétisme* et d'*essence;* mais si sa définition de l'essence était arbitraire, son analyse du syncrétisme ne le sera-t-elle pas autant?

Puis, cette *complexio oppositorum*, pourrions-nous ajouter, n'est pas sans une certaine hiérarchie de valeurs, et toutes les données qui la composent n'ont pas eu la même efficacité et n'ont pas été sur le même plan. Les unes sont négatives et préalables, et c'est le cas de la critique radicale du polythéisme qui était l'introduction obligatoire au christianisme, en même temps qu'elle donnait au christianisme son extraordinaire force de pénétration. Mais, et M. H. l'a fort justement observé, le christianisme, s'il avait des *qualités* sociales et morales, était tout de même et avant tout une religion nouvelle, la religion du Dieu unique et vivant, la religion du Christ sauveur et juge, la religion de la résurrection, la religion de la continence. Le reste est apologétique, c'est-à-dire toujours un peu à côté. C'est sous ces quatre traits essentiels que le christianisme se présentait, au IIe siècle... Les gentils, ceux d'Athènes ou ceux de Rome, dès le Ier siècle, n'avaient pas judaïsé au delà... Mais si ces quatre traits ont jailli de l'Évangile, il n'y a pas lieu de parler de synerétisme, mais seulement d'évolution.

Mais je ne veux pas insister ici sur les vues d'ensemble, leur préférant de beaucoup les enquêtes qui remplissent les livres III et IV.

Le *troisième livre* est consacré au personnel missionnaire. D'abord, les apôtres, les prophètes, les didascales, trois termes qui se rencontrent déjà dans les juiveries de la *dispersion*, ministère tout primitif, extérieur à l'organisation locale des églises, destiné à disparaître de bonne heure. Puis la propagande devint l'œuvre de missionnaires non attitrés; chaque chrétien fut à sa façon un propagandiste, l'échange était si fréquent d'église à église, si nombreux étaient les voyages de chrétiens de région à région et notamment à Rome... Les faits ne sont pas nouveaux, mais ils sont présentés ensemble. Signalons le chapitre sur la méthode missionnaire, l'*excursus* sur les noms portés par les chrétiens. Nous avons aimé voir M. H. insister sur le pouvoir d'attraction qui rayonnait de chaque église locale : il y a là un phénomène religieux et social dont il montre bien la valeur. On lira avec un vif intérêt son *excursus* sur l'influence de l'épiscopat monarchique, et sa discussion du système qu'il n'accepte pas de Mgr Duchesne sur l'origine des diocèses épiscopaux : M. H. montre comment dans la seconde moitié du IIIe siècle, seulement, se formèrent de petites églises filiales administrées par des prêtres. Le chapitre consacré aux persécutions et aux jugements portés sur le christianisme par ses adversaires, nous a paru peu nouveau.

Le *quatrième livre* au contraire est incontestablement le meilleur. M. H. y décrit l'extension progressive du christianisme.

D'abord l'extension sociale, ou, comme dit M. H., la propagation intensive, dans

les divers états de la société, dans les classes élevées et riches, à la cour des empereurs, dans l'armée, parmi les femmes. Puis la propagation extensive... M. H. cite tous les textes des trois premiers siècles qui parlent de la diffusion du christianisme dans le monde : il les rapproche pour les critiquer et y faire le départ de l'exactitude et de la rhétorique : il arrive à cette conclusion, que les deux grands essors de la propagation du christianisme, depuis l'essor primitif contemporain de saint Paul, se placent, l'un à la fin du IIe siècle, sous Commode et ses successeurs, l'autre dans la seconde moitié du IIIe siècle, entre 260 et 303. A ces deux moments, il est évident, le christianisme a pris un puissant accroissement, le second a été le plus puissant. M. H. ne parle pas de la diffusion du christianisme dans les classes rurales. Mais, sortant des généralités, il entreprend la statistique des localités où sont signalées des communautés chrétiennes, premièrement avant Trajan, secondement avant la mort de Marc-Aurèle, troisièmement avant le concile de Nicée. Cette statistique critique est une enquête d'une ampleur et d'une sûreté qui semblent laisser bien peu à désirer. Ce ne sont que des faits. La méthode est celle qui a été appliquée par Mgr Duchesne aux origines des *Fastes épiscopaux*. Mais c'est la première fois que pareille statistique est tentée pour toute la catholicité, et avec une maîtrise souveraine. Cette statistique ne pourra guère être enrichie que par des trouvailles inédites.

Elle se termine par une courte comparaison de la propagation du christianisme et de la propagation du mithriacisme, comparaison rendue aisée par le beau livre de M. Franz Cumont. En trois pages, M. H. réduit à de très minces proportions la concurrence que le mithriacisme a pu faire au christianisme.

Tel est ce livre, plein de vues et plein de faits.

Si nous avions une critique générale à exprimer, elle se ramènerait peut-être à dire que c'est moins un livre que le complément d'un livre préexistant, la *Dogmengeschichte*, et de là les lacunes de l'un et l'autre. Dans l'exposé de la *Mission und Ausbreitung*, il manque évidemment le bel et célèbre *excursus* « Catholique et Romain » du premier volume de l'*Histoire des dogmes ;* il manque pareillement le chapitre de cette même *Histoire* consacré au « Christianisme des judéo-chrétiens », et le développement du sujet indiqué naguère brillamment par Burkitt dans son *Early christianity outside the roman Empire* (Cambridge, 1899). Et c'est peut-être aussi une grande œuvre qui intégralement nous manque, une réfection du livre de Ritschl sur la formation du catholicisme, que nul mieux que M. Harnack n'aurait été préparé à tenter.

Toulouse.

Pierre BATIFFOL.

Ancienne littérature canonique syriaque, fascicule I. — **La Didascalie des douze Apôtres traduite du syriaque pour la première fois**, par F. NAU, professeur à l'Institut catholique de Paris. — Paris, Lethielleux, 1902.

M. NAU a rendu un bon service aux historiens de l'ancienne Église pour qui les textes orientaux ne sont pas toujours aisément accessibles, en donnant une traduction française de la *Didascalie*. Presque au même moment paraissait, avec une édition du syriaque, une traduction anglaise, œuvre de Mme Gibson (Cambridge, University Press). Depuis 1854, où la *Didascalie* syriaque fut publiée pour la première fois par M. de Lagarde, bien peu de personne avaient pu la lire. M. Funk en avait promis une édition, voici une douzaine d'années, mais elle n'a pas encore paru ; M. Hauler en avait retrouvé du syriaque une version latine fragmentaire : la *Didascalie* sera désormais à la portée de tous grâce à Mme Gibson et à M. Nau. Nous regrettons toutefois que M. NAU

n'ait pas pu intercaler intégralement en regard de son français les fragments latins de M. Hauler et le grec correspondant des *Constitutions apostoliques*.

La *Didascalie* n'est pas proprement une description des institutions ecclésiastiques contemporaines, car il s'en faut qu'elle s'explique sur tous les points de la discipline. Elle est plutôt une instruction sur le bon esprit, et ne touche qu'aux points sur lesquels il convenait apparemment de redresser les mœurs du temps ou de les exciter au mieux : c'est une façon d'introduction à la vie dévote. Ainsi conçue, il est naturel qu'elle présente beaucoup de traits qui se rapportent à des situations occasionnelles et peut-être historiquement connues. Les traits, notamment, qui décrivent les usages pénitentiels sont très abondants, très appuyés, et ils nous paraissent avoir une valeur qui a été relevée fort à propos par M. Funk (*Revue d'histoire ecclésiastique*, de Louvain, 1901, p. 7 du tirage à part).

Le pécheur arrogant voudra entrer dans l'église, mais l'évêque l'en empêchera et le réprimandera; alors le pécheur sortira, se repentira de son péché, pleurera, fera pénitence devant Dieu et aura espoir. Tout le bercail verra ses gémissements (Nau, p. 26-27). — Mais si le pécheur est ainsi rejeté, ce n'est pas sans espoir de retour. Dieu « demande de se repentir à ceux qui ont péché, et parle d'eux en beaucoup d'endroits [des Écritures] et ne laisse pas place à l'opinion des hommes au cœur dur qui veulent... rejeter complètement ceux qui ont péché, comme s'il n'y avait pas de pénitence pour eux... Recevez donc simplement et avec joie ceux qui se repentent » (p. 32). — Voici qui est plus explicite encore : « Il vous faut, ô évêques, d'après les saints livres, juger avec pitié et miséricorde ceux qui pèchent... Quand tu verras le pécheur, fâche-toi contre lui et fais-le conduire dehors. Quand il sera dehors, qu'on lui fasse des reproches, qu'on l'interroge et qu'on le maintienne en dehors de l'église, puis, que l'on entre et que l'on intercède pour lui... Alors, ô évêque, fais-le entrer et demande-lui s'il se repent, s'il est digne d'être reçu dans l'église : impose-lui des jours de jeûne d'après son péché, deux semaines ou trois, ou cinq ou sept, puis laisse-le aller... Dis-lui d'être humble, de prier et de supplier durant les jours de son jeûne pour devenir digne de la rémission des péchés » (p. 33). — « Enseigne donc, ô évêque, réprimande et délie par la rémission. Sache que tu tiens la place de Dieu tout-puissant et que tu as le pouvoir de remettre les péchés » (p. 34). — « Quand celui qui a péché se repent et pleure, reçois-le, et, tout le peuple priant pour lui, place ta main sur lui, et permets-lui d'être dans l'église » (p. 37). — Voyez p. 40-42 un long développement du même thème : l'évêque est encouragé à remettre au pécheur ses péchés, comme s'il y avait encore de la sévérité dans l'air. « Celui qui chasse quelqu'un de l'église sans miséricorde ne fait pas autre chose que le tuer méchamment et verser son sang sans miséricorde,... iniquement, d'un meurtre éternel » (p. 42). — « Bien qu'il n'y ait pas de péché pire que l'idolâtrie, il y a néanmoins place pour la pénitence » (p. 46). — Comparez encore p. 56, p. 62-63, p. 65, mêmes affirmations. Cette façon de concevoir la pénitence, de la faire agréer par les évêques, même s'il s'agit du péché d'idolâtrie, représente un sentiment qui ne saurait guère être plus ancien que la persécution de Dèce. M. Funk est tout à fait en droit de dire que la *Didascalie* est à cet égard à placer « plutôt après qu'avant le milieu du IIIe siècle ».

M. Nau (p. 166) s'est demandé si la *Didascalie* ne s'arrêterait pas à la fin du chapitre XXV (p. 141), et si le chapitre XXVI ne serait pas un morceau ajouté après coup et d'inspiration différente. En vérité, ce sont ici encore les douze apôtres qui sont censés parler, qui se nomment eux-mêmes « les disciples de la maison de Juda » (p. 147), qui se donnent comme ayant été « appelés du peuple juif » (p. 148) : la fiction qui est comme l'armature de la *Didascalie*, continue donc ici et rattache étroitement ce cha-

pitre XXVI à ceux qui précèdent. Mais ce chapitre XXVI a des sources un peu déconcertantes. Et d'abord, sur la fin (p. 160), M. Kattenbusch a reconnu une réminiscence manifeste du symbole romain. Puis voici sur la pénitence des affirmations en contradiction avec celles que nous avons relevées plus haut : « Si tu es baptisée, tu détruis le baptême qui t'a remis complètement tes péchés, tu retombes dans la malice de tes premiers péchés, tu es livrée au feu éternel » (p. 155). N'y a-t-il donc aucune rémission? « Si quelqu'un après le baptême corrompt une femme étrangère ou a rapport avec une prostituée,... il ne peut pas être purifié » par les ablutions judaïques : on ne nous dit pas par quoi il sera purifié. P. 150-151, un passage sur le sabbat est un lieu commun qui se retrouve souvent dans la littérature ecclésiastique, notamment chez saint Jean Chrysostome, et pareillement dans nos *Tractatus Origenis*. Mais comme les autres chapitres et les *Didascalie* ont aussi des sources fort vénérables, il n'y a pas lieu de supposer pour autant que ce chapitre XXVI est d'un autre rédacteur que les précédents.

Ce même chapitre XXVI renferme un témoignage fort intéressant pour l'histoire de la doctrine de la sainte eucharistie.

L'auteur s'adressant aux judaïsants, leur représente que ce qu'il appelle Deutéronome regarde comme une impureté légale le fait d'avoir touché un mort ou un tombeau : or les fidèles se réunissent dans les cimetières pour y célébrer les saints mystères. Suivent quelques mots qui décrivent les exercices de ces réunions : 1° lecture des saints livres ; 2° prières adressées à Dieu ; 3° eucharistie ; 4° oblation de l'eucharistie pour les morts. Les *Constitutions apostoliques* nous ont conservé le texte grec, et la *Didascalia latina* nous donne la traduction :

Καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις. Καὶ ἐν ταῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες προπέμπετε αὐτοὺς ἐὰν ὦσι πιστοὶ ἐν κυρίῳ.	Et eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est regalem eucharistiam offerte, tam in collectis vestris quam etiam et in coemeteriis. Et in dormientium exitione [*sic*] panem mundum praeponentes qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur sine discretione orantes offerite pro dormientibus.

La *Didascalie* syriaque traduite par M. Nau donne le texte que voici :

Offrez l'eucharistie agréable image du corps royal du Messie; dans vos assemblées, dans vos cimetières, à la sortie de ceux qui meurent le pain délicat fait dans le feu et sanctifié par les invocations. Priez et offrez sans hésitation aucune pour ceux qui dorment.

Il semble d'après la version française que le texte syriaque n'ait pas été bien ponctué : le grec et le latin donnent une ponctuation plus logique. En comparant entre eux les trois textes, on voit que l'eucharistie est offerte dans les synaxes qui se tiennent soit dans les églises, soit dans les cimetières. Quand un fidèle meurt, le texte grec des *Constitutions apostoliques* veut qu'on l'accompagne au cimetière en psalmodiant; mais la *Didascalie*, soit syriaque, soit latine, prescrit d'offrir « *panem mundum qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur* », ce dont les *Constitutions apostoliques* ne parlent pas.

Dans un autre passage (p. 153-154), l'auteur de la *Didascalie* condamne l'observance toute judaïque par laquelle certains chrétiens se croient exclus de l'eucharistie, parce qu'ils ont contracté telle impureté légale définie par le « Deutéronome ». Qu'une chrétienne soit dans les sept jours de ses règles, est-elle pour autant privée du Saint-Esprit? Si donc le Saint-Esprit est en elle, pourquoi se garderait-elle « d'approcher des œuvres du Saint-Esprit » ? Par ces mots, l'auteur entend désigner la prière pu-

blique de l'église, l'Écriture sainte qu'on y lit, l'eucharistie qu'on y célèbre, car, écrit-il, « la prière est écoutée par le Saint-Esprit, l'eucharistie est reçue et sanctifiée par le Saint-Esprit, les livres sont les paroles du Saint-Esprit ». Pourquoi s'éloigner des « fruits du Saint-Esprit »? Écoute donc de la part de Jésus-Christ : « Insensée et aveugle, quel est le plus grand, du pain ou du Saint-Esprit que tu possèdes? insensée, tu observes de vaines pratiques. » Et le texte latin : « *Stulta et cæca, quid est maius, panis aut sanctus spiritus qui sanctificat panem? Ergo si spiritum sanctum possides, vana observas et vana custodis.* »

M. Nau a été visiblement embarrassé par ces textes, le dernier surtout, dans lequel il semble ne pas consentir à reconnaître l'eucharistie. Ce texte, dit-il, « doit s'entendre des oblations et des agapes », car on ne peut pas dire de l'eucharistie qu'elle est « sanctifiée par le Saint-Esprit », ni on ne peut la comparer à un don placé sur l'autel, et avancer que « ce don est inférieur au Saint-Esprit qui demeure en nous ». En réalité, la *Didascalie* s'exprime sur l'eucharistie selon des formules qui sont apparentées sensiblement à celles que nous rencontrons chez les écrivains alexandrins du IIIe et IVe siècle, au temps où une conception « pneumatique » de l'eucharistie tend à prévaloir chez les Grecs et à se substituer à la conception « réaliste » si fortement exprimée au IIe siècle. Cette conception « pneumatique » ne prévaudra pas, mais les textes qui l'attestent sont nombreux, et la *Didascalie* nous en fournit un nouveau et important.

Nous relevons dans ce texte que l'eucharistie est d'abord un pain comme tous les pains (*panis mundus qui per ignem factus est*). Puis le pain est sanctifié par l'invocation ou épiclèse (*per invocationem sanctificatur*) : cette expression est traditionnelle et ne saurait faire difficulté. La *Didascalie* ajoute : « *Spiritus sanctus sanctificat panem* ». Elle ne dit pas, comme Origène le dit si souvent, que le Verbe sanctifie le pain : elle attribue cette sanctification à l'Esprit. Mais pareille intervention est attribuée à l'Esprit par saint Cyrille dans ses *Catéchèses* et par saint Sérapion dans son *Euchologe*. Enfin, une fois sanctifié par l'Esprit, le pain devient la « similitude » du corps du Christ : le mot syriaque, nous dit M. Nau, est le mot *demoutho* qui veut dire « image » ou « symbole », et ce mot, ajoute-t-il, ne « permet pas de se servir de ce texte comme preuve de la présence réelle » (p. 157). M. Nau va un peu vite en besogne! Ce texte ne prouve pas la présence réelle, pour cette raison excellente qu'il parle d'autre chose! Ce mot « similitude » appliqué au corps vise le corps *sub specie propria*, et non *sub specie sacramenti*, et dans le premier sens il est bien vrai que l'Eucharistie est, comme la messe elle-même, une représentation. Le mot « similitude » n'est d'ailleurs pas une nouveauté : les *Constitutions apostoliques* disent ἀντίτυπον qui est synonyme, et dans l'*Euchologe* de Sérapion nous avons le mot ὁμοίωμα.

Arrêtons là cette recension qui pourrait s'étendre plus encore, si nombreuses sont les données intéressantes que l'on peut relever dans la *Didascalie*. Mais ne terminons pas sans remercier une fois de plus M. Nau du service par lui rendu aux historiens des dogmes et des institutions ecclésiastiques.

Toulouse.

Pierre Batiffol.

Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus, von Dr G. Hoennicke. — Leipzig, Deichert, 1903; 8° IV-70 pages.

Personne n'ignore combien précieuse serait une chronologie bien établie de la vie de saint Paul; malheureusement, nous ne la possédons pas encore, et la critique des

nombreux savants qui, depuis quelques années, ont consacré leurs efforts à l'étude de cet important mais difficile problème, a souvent abouti à des conclusions bien différentes. Les lecteurs de la *Revue biblique* savent qu'il existe une profonde divergence entre le système chronologique de Harnack et celui qui a été proposé par Zahn. M. Harnack, s'appuyant sur une date empruntée à la version latine de la Chronique d'Eusèbe, place en l'an II du règne de Néron (octobre 55 à octobre 56) l'entrée en charge de Porcius Festus successeur de Félix comme procurateur de la Judée. La captivité de saint Paul aurait donc commencé en 54; nous savons en effet par les Actes (XXIV, 27) que l'Apôtre était prisonnier à Césarée depuis deux ans, quand Félix fut remplacé par Porcius Festus. M. Zahn, dans son Introduction au Nouveau Testament, a vivement combattu l'opinion de l'éminent professeur de Berlin, et s'en est tenu à la chronologie généralement reçue, qui fixe en 60 l'arrivée de Festus à Césarée et en 58 l'arrestation de saint Paul à Jérusalem. La théorie de Harnack n'était cependant pas nouvelle; déjà, Baronius, Pétau, Kellner, chez les catholiques, Wengel, Süskind, Holtzmann, Blass, parmi les protestants, étaient arrivés à des conclusions qui contredisaient les données de la chronologie traditionnelle. Mais c'est M. Harnack, le premier, qui a eu recours à la Chronique d'Eusèbe pour fixer l'entrée en fonction de Festus, et déterminer ensuite la place chronologique des principaux événements de la vie de l'Apôtre.

A la suite de Harnack, M. Hoennicke estime qu'en l'absence d'indications précises, la chronologie de la vie de saint Paul dépend de la date à laquelle Festus succéda à Félix. Mais comment fixer cette date que l'auteur des Actes a négligé de nous donner? Suivant M. Hoennicke, le témoignage d'Eusèbe ne saurait être invoqué avec confiance. Rien ne nous autorise à croire, dit-il, que la date donnée par Eusèbe ait été empruntée à la Chronique de Jules Africain ou à celle de Juste de Tibériade, chroniques d'ailleurs dont nous ignorons la valeur historique; mais l'on conçoit très bien que le savant évêque de Césarée ait été déterminé par les seules données des Actes à placer en l'année 56 l'arrivée de Festus à Césarée et le départ de saint Paul pour Rome.

M. Hoennicke est donc amené à choisir une autre voie pour fixer la date du rappel de Félix. Partant de ce fait qu'Albinus a succédé à Festus en 62, ou plus vraisemblablement en 61, il remonte en arrière, considère les divers événements qui se sont déroulés sous Félix et Festus, et de cette considération tire un argument pour déterminer d'une manière approximative l'époque à laquelle ce dernier obtint le gouvernement de la Judée. Comme Flavius Josèphe, remarque-t-il, ne mentionne presque aucun fait accompli durant le temps où Festus exerça la charge de procurateur, nous sommes autorisés à croire que Festus vint au plus tôt à Césarée en 59, et peut-être aussi, seulement en 60 ou 61. Joignez à cette considération que si saint Paul avait été arrêté en 54, il n'aurait pu dire à Félix nommé procurateur en 51 ou 52 : « sachant que depuis plusieurs années, ἐκ πολλῶν ἐτῶν, tu es juge de cette nation » (Actes, XXIV, 10).

L'opinion de M. Hoennicke est-elle mieux fondée que celle de M. Harnack? Nous n'oserions l'affirmer. Comme le reconnaît lui-même le savant critique, les récits de Flavius Josèphe ont un caractère *pragmatique*. Au lieu de suivre jusque dans les moindres détails un ordre chronologique rigoureusement exact, l'historien juif vise plutôt à donner un tableau des principaux événements dont la Palestine a été le théâtre, et n'hésite pas à grouper ensemble des faits accomplis en des temps différents. Le silence de Josèphe sur le gouvernement de Festus n'est donc pas une raison suffisante pour affirmer que ce dernier remplit la charge de procurateur quelques mois

seulement, ou tout au plus pendant deux ans. Les raisons invoquées par M. Hoennicke pour contester la valeur historique de la Chronique d'Eusèbe, ne sont pas non plus convaincantes. Sans doute, nous ne pouvons dire avec certitude à quelle source l'érudit et consciencieux Eusèbe a puisé ses renseignements; mais, jusqu'à preuve du contraire, il est naturel de penser qu'il a eu à sa disposition la Chronique de Jules Africain et celle de Juste de Tibériade, ou peut-être encore quelque document dont nous ignorons l'existence. D'autre part, le témoignage d'Eusèbe est reconnu exact, lorsqu'il fixe la date de l'entrée en charge des procurateurs Cumanus, Félix, Albinus, Florus. Pourquoi donc lui refuser toute autorité lorsqu'il place en l'année 56 la nomination de Festus? Il faudrait de graves raisons, et M. Hoennicke n'en donne pas. Ajoutez à cela, comme le font remarquer avec beaucoup de raison MM. Harnack et Holtzmann, que Félix était frère de ce Pallas qui, après avoir joui d'une grande influence auprès d'Agrippine et de Néron, fut chassé de la cour, au témoignage de Tacite, peu de temps avant la mort de Britannicus (février 55). La destitution de Pallas entraîna-t-elle celle de son frère? Nous sommes d'autant plus porté à le croire que Félix, devenu odieux aux Juifs à cause de ses injustices, fut accusé par eux devant César en l'année 54 et qu'il ne dut alors son salut qu'à l'intervention de Pallas, encore tout-puissant.

Après avoir cherché à établir la date de l'arrivée de Festus, M. Hoennicke, remontant en arrière, soumet à un examen attentif toutes les données, fournies par les Actes et l'histoire profane, qui peuvent jeter quelque lumière sur la place chronologique des événements antérieurs de la vie de saint Paul. Il ne sera pas sans intérêt de donner un aperçu général des résultats de ses patientes recherches, et de constater dans quelle mesure il s'éloigne de Harnack et de Zahn, pour ne mentionner que les représentants les plus en vue des deux principaux systèmes chronologiques.

	HARNACK.	ZAHN.	HOENNICKE.
Mort de Notre-Seigneur.....	29 — 30	30	entre 30 — 33
Conversion de saint Paul.....	30	35	entre 33 — 35
Première visite à Jérusalem. . .	33	38	entre 36 — 38
Première mission.....	—	50 — 51	49?
Concile des Apôtres	47	52	entre 50 — 52
Premier séjour à Corinthe	de 48 à 50	de 52 à 54	de 52 à 54
Séjour à Ephèse.....	depuis 50	de 55 à 57	de 54 à 58
Dernier séjour à Corinthe.....	53 — 54	57 — 58	5 6/7, 5 7/8 ou 5 8/9
Arrestation de saint Paul	54	58	57, 58 ou 59
Nomination de Festus.....	56	60	59, 60 ou 61
Arrivée de Paul à Rome.....	57	61	60, 61 ou 62

Malgré nos préférences pour la théorie qui place en 56 l'entrée en fonction de Festus, et l'arrestation de saint Paul en 54, nous souscrivons volontiers à ces paroles par lesquelles M. Hoennicke termine son étude approfondie : Dans l'état actuel de la science, on ne peut dater avec une certitude absolue les grands événements dont les Actes nous ont conservé le récit; mais il est possible que la découverte de quelque document nouveau nous permette un jour d'établir avec exactitude et précision la chronologie tant désirée de la vie du grand Apôtre.

Jérusalem. Fr. S. Perret.

Hermeneutica biblica generalis. Secundum principia catholica, scripsit Dr Stephanus Székely. 8° de IV-446 pp.; Fribourg, Herder, 1902.

Traité bien complet, où l'on trouve, à côté de ce qui est proprement de l'herméneutique, un exposé sommaire des principes de théologie, de logique, de rhétorique et de grammaire nécessaires à l'intelligence des lois de l'herméneutique. Les spécialistes pourront juger que ces petites excursions sur un terrain étranger sont des hors-d'œuvre, mais le professeur du séminaire, qui tient à remettre à ses élèves un livre pratique, ne regrettera pas que le Dr Székely ait jugé utile, probablement après expérience faite, de donner ou de rappeler aux jeunes étudiants d'Écriture sainte des notions qu'ils n'ont pas encore ou qu'ils ont oubliées, et qui sont pourtant nécessaires à la bonne application des règles exposées dans un traité d'herméneutique.

Cet ouvrage est écrit en un latin facile et clair, sans prétention, sans assez de prétention peut-être parfois pour le choix de l'expression latine. C'est ainsi, par exemple, que le sens de contradiction donné au mot « pugna » et l'emploi de « potestas » pour signifier la valeur démonstrative du sens spirituel « potestas sensus spiritualis » sont des acceptions ultra-scolastiques.

Après quelques considérations préliminaires sur l'objet de l'herméneutique, ses principes, ses relations avec les autres sciences sacrées, sa bibliographie, le Dr Székely partage son traité en trois parties : Noematica, — Heuristica, — Prophoristica.

Dans la Noematica (pp. 28-50), nous avons une étude sur ce qu'on entend par sens en général et sur les différents sens qu'on peut trouver dans l'Écriture sainte. Les explications données dans cette étude sont fort bien résumées dans le tableau synoptique très détaillé qui la termine, mais nous regrettons qu'on n'ait pas mis en cet endroit l'article sur la multiplicité des sens de l'Écriture, dissertation qui serait mieux à sa place ici que dans la seconde partie.

L'Heuristica (p. 51 à 372) expose les règles qu'on doit suivre, et toutes les sources d'information qu'on doit consulter pour trouver sûrement, autant qu'on le peut, le sens des livres saints. Deux sections dans cette seconde partie. La première (p. 51 à 185) donne des renseignements très détaillés et très utiles sur les particularités de langage, de style figuré, les différentes sortes de contextes et les éléments psychologiques dont on doit tenir compte dans l'interprétation de l'Écriture sainte. La seconde section (p. 186 à 373) ajoute aux principes rationnels de la première les principes directeurs de l'inspiration et de l'autorité de l'Église, et montre comment l'herméneutique chrétienne et catholique doit appliquer ces principes, à l'encontre de l'herméneutique juive, rationaliste et protestante dont les divers systèmes sont successivement exposés et réfutés, un peu superficiellement, il est vrai, mais c'est tout ce qu'on peut faire dans un manuel.

La troisième partie *Prophoristica* (p. 396 à 432) expose brièvement les règles à suivre pour tirer le meilleur parti possible des différentes formes qu'on peut donner à l'explication du texte sacré et fait une histoire sommaire des travaux d'exégèse publiés dès l'antiquité jusqu'à nos jours par les Juifs, les Pères, les théologiens catholiques et les protestants. Nous aurions voulu voir les noms des écrivains protestants accompagnés d'une indication qui signalât à quelle école, radicale ou conservatrice, ces écrivains appartiennent.

Nous ne pouvons qu'applaudir à l'analyse que le Dr Székely nous donne dans cet ouvrage de toutes les lois de l'herméneutique, analyse très détaillée, très logique et généralement appuyée par des exemples nombreux et fort bien choisis, empruntés à la Bible. Nous avons cependant quelques réserves à faire sur certaines conclusions de l'auteur.

Ainsi, bien que nous approuvions pleinement la règle sixième, p. 13 : « *Maxime vitanda est mutatio textus arbitraria ex causis exegeticis adversus testimonia* », nous trouvons inacceptable l'absolu du principe suivant : « *Nunquam licet Sanctam Scripturam contra testimonia monumentorum textus interpretari. Impossibile enim videtur in tanta monumentorum copia veram lectionem sine vestigiis interiisse* ». Ce « nunquam » et cet « impossibile » ne s'accordent guère avec l'Encyclique « *Providentissimus Deus* » qui donne comme solution possible de certaines difficultés la supposition d'un texte corrompu.

L'opinion qu'il ne peut y avoir qu'un sens littéral dans l'Écriture sainte paraît bien établie (p. 245), mais pourquoi s'obstiner à vouloir la prêter à saint Thomas, quand celui-ci, en disciple respectueux de saint Augustin, soutient expressément le contraire, non seulement dans un long passage des questions disputées, que le Dr Székely rapporte loyalement, mais même dans l'article de la *Somme* (1a pars, q. I, art. 10) où l'on voudrait lui faire affirmer un sens littéral unique et où il écrit en citant saint Augustin : « *Non est inconveniens, ut dicit Augustinus*, 12. Conf., *si, etiam secundum litteralem sensum, in una littera Scripturæ, plures sint sensus.* »

Les chapitres sur l'inspiration et la véracité des Écritures sont loin de valoir le reste de l'ouvrage. L'auteur s'en tient à la notion vulgaire et imaginative, qui fait, dans le livre inspiré, le départ entre ce qui est de Dieu et ce qui est de l'écrivain sacré; de là toutes les objections présentées contre l'inspiration verbale mal comprise. Pour comprendre ce qu'est l'inspiration, il faut s'élever jusqu'aux notions rationnelles et métaphysiques de cause principale et instrumentale et alors on conçoit très bien que, dans le livre inspiré, tout soit à la fois de Dieu et de l'homme, comme, dans la page d'écriture, tout est à la fois de la main qui conduit la plume et de la plume qui obéit à la main, sans cesser de marquer son empreinte individuelle dans toutes les lettres qu'elle trace.

La question de la véracité historique de l'Écriture sainte n'est pas suffisamment discutée et trop brièvement résolue par des affirmations dont quelques-unes sont peut-être difficiles à justifier, si on les prend sans restriction, comme celle-ci par exemple (p. 213) : « *Sancta Scriptura etiam ut fons historicus omnibus aliis anteponendus...* » Les antilogies de la Bible avec elle-même ou avec les données de l'histoire sont présentées en général comme faciles à résoudre, et les exemples de solutions sont choisis avec une assurance, qui met le lecteur en doute contre le jugement critique de l'auteur. Est-il bien vrai qu'en les rapportant simplement à différents instants, on puisse facilement concilier les données apparemment contradictoires des trois passages du livre des Actes relatifs à la vision de saint Paul sur le chemin de Damas « *quæ, tempore distincto consonant* » ? (p. 213). Des inscriptions récemment découvertes nous parlent bien du recensement de Quirinus, mais sans nous donner la solution des difficultés que soulève la mention de ce recensement, telle que nous la trouvons dans saint Luc, ch. II.

Le Dr Székely n'appartient pas à la critique avancée, il semble même tenir à rester à l'arrière-garde, mais le travail sérieux dont témoigne cet ouvrage nous donne l'assurance que le savant professeur fera bientôt plus large part aux justes revendications de la critique catholique, ce qui est encore le moyen le plus sûr de défendre la vérité contre des innovations téméraires, dont on a bien raison de se défier.

Jérusalem.

Fr. Ét. Hugueny.

I. — **Excavations in Palestine** *during the years 1898-1900*, by Dr F. J. Bliss et R. A. S. Macalister, with a chapter by prof. Wünsch. Gr. in-4°, xvi-275 pp., 102 pl. en noir, 1 pl. en chromolith. et 96 fig. dans le texte. *Palestine Explor. Fund,* Londres, 1902.

II. — **Ichnographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae,** *accurate delin. et descrip. a* P. Elzeario Horn O. M., 1725-44; adnotavit et edidit P. H. Golubovich, O. M. Gr. in-4°, lx-301 pp. et 75 fig. Romae, Typis Sallustianis, 1902.

I. — Par un sage retour à la tradition du passé, le nouveau volume du *Survey* de Palestine est publié dans le même format que les anciens de la collection. Non pas qu'une plus imposante masse l'emporte en valeur intrinsèque sur le format plus humble des *Excavation at Jerusalem* (1) et de *A Mound of Many Cities* du même Dr Bliss travaillant pour le même comité du *PEFund;* mais parce que cette forme se prête mieux à l'adjonction de croquis détaillés et de planches convenables, — éléments essentiels d'un ouvrage où il est traité d'archéologie. Cet *archaïsme* sera donc un premier mérite du nouveau livre; il a en outre celui, plus fondamental, d'être excellent par la richesse de son illustration, par l'ordonnance judicieuse des matières, par l'ample variété des informations nouvelles et par la clarté de l'exposition sobre, précise et technique sans se hérisser jamais de formules déconcertantes. Et qu'on ne redoute point d'avoir seulement à relire, comme justification de tout le bien qui vient d'être dit, les analyses antérieures que la *Revue* a publiées au fur et à mesure du progrès des fouilles (2), ou les nombreux rapports du *Quart. Statement* auxquels se référaient ces analyses. MM. Bliss et Macalister n'ont pas publié leur ouvrage pour se rééditer. Le livre contient moins, ici ou là, de menus détails que les rapports, parce que ceux-ci, écrits dans le développement des tranchées, ont parfois un caractère tout provisoire sur des points que les découvertes ultérieures sont venues mettre en lumière. Il contient pourtant beaucoup plus, car c'est l'ensemble des résultats qu'on a maintement sous les yeux, avec toute la documentation désirable pour une exacte appréciation.

De la première partie (pp. 1-70), où M. Bliss raconte les phases de la campagne, résume les travaux, décrit les divers sites et traite de leur identification, on a une idée assez fidèle par les anciens comptes rendus périodiques de *RB*. La seconde partie (pp. 71-157), due à la collaboration des deux savants, est consacrée à la description de la poterie et des autres objets découverts. C'est le corps de l'ouvrage et chacun voudra l'étudier de très près. Dans la détermination historique des couches de décombres traversées par un sondage archéologique, la poterie joue aujourd'hui un grand rôle. Les experts ont donné à ce critère une valeur de précision qui a provoqué le scepticisme des hommes du dehors. Même pour un profane sans doute, un lécythe grec n'est ni une amphore romaine ni une ampoule byzantine; mais distinguer entre deux lécythes le siècle et la provenance de chacun, entre deux amphores celle qui sera de pure fabrication romaine d'une autre influencée d'art étranger, n'est-ce point déjà délicat? Que s'il s'agit de poteries juive, phénicienne, mycénienne, la difficulté s'accroît de toute l'imprécision actuelle de nos connaissances touchant ces vieilles civilisations; elle paraît même insoluble quand on observe que le diagnostic s'exerce souvent sur de lamentables débris, sur de minuscules fragments classés, malgré les apparentes similitudes que perçoit un œil non exercé, à des

(1) Cf. *RB*. 1899, p. 313 ss.

(2) *RB*. 1899, p. 607 ss.; 1900, p. 112 ss., p. 290 ss., p. 450 ss., 607 ss.; 1901, p. 104 ss.

dates que sépare un millénaire entier. C'est affaire aux céramistes d'établir l'histoire de leur art et aux archéologues de constater l'application des lois spéciales de cet art et d'authentiquer les documents que ces lois caractérisent; aux biblistes revient le soin de tirer profit des indications historiques mises à leur disposition par cette *ancilla* très humble : c'est toute la morale des réflexions qui précèdent.

En fait, les biblistes trouveront dans le livre de MM. Bliss et Macalister une esquisse claire et solide « de l'histoire de la poterie de la Palestine méridionale depuis les vieux temps préisraélites jusqu'aux temps romains » (p. 62); claire, parce qu'elle s'accompagne d'environ 50 planches de diagrammes ou de photographies d'objets; précise, parce qu'appuyée sur des rapprochements très bien établis et sur des faits certains. En voici le squelette. Des origines aux Romains, quatre périodes de poterie : I, préisraélite archaïque, antérieure à toute influence mycénienne ou phénicienne (sans rien préjuger sur la stricte valeur du terme *phénicienne*); II, préisraélite postérieure, où ces influences se font sentir; III, juive, où les caractères étrangers se perdent dans des formes nationales qui en sont dérivées; IV, séleucide. Les périodes I et IV sont fixées, celle-ci par la découverte d'inscriptions de l'époque séleucide, à dater de 300 environ av. Jésus-Christ, dans le strate où abondent les poteries dites de ce type, celle-là par un rapprochement avec la poterie égyptienne antérieure au XVe siècle av. Jésus-Christ, rapprochement qui se fortifie du reste de l'argumentation suivante : à Tell el-Ḥésy la poterie de IIe période commence dans la couche où fut trouvée la tablette cunéiforme contemporaine des lettres d'el-Amarna, par conséquent du XVe ou du XIVe siècle environ; les types de la période I, rencontrés dans les deux couches inférieures, sont donc encore plus anciens et rien ne permet jusqu'ici d'en fixer la première origine. L'intervalle de 1500 à 300 avant notre ère est réparti inégalement entre les deux classes intermédiaires de poterie. Bien que la ligne de démarcation soit plus floue, elle peut cependant être assignée au VIIIe siècle ou au VIIe avant Jésus-Christ, de sorte que la poterie juive proprement dite se placerait toute entre 750 et 300 avant Jésus-Christ en chiffres ronds. Quand on aura suivi les doctes auteurs avec l'attention nécessaire en passant du texte aux planches afférentes pour se rendre compte des caractéristiques de chaque période, matière, technique, formes prédominantes, décoration, même si l'évidence n'est pas absolue sur tous les points, on devra reconnaître le bien-fondé de la théorie scientifique exposée, et donc aussi la valeur des conclusions historiques déduites de cette théorie. Il y faut de l'attention toutefois, et malgré la clarté des diagrammes, une lecture hâtive ne fera saisir qu'imparfaitement les distinctions établies, surtout lorsqu'on vient aux frontières de deux périodes. En ce qui concerne la décoration spécialement, la planche chromolithographique du frontispice est d'un secours très précieux, donnant une impression bien nette de la manière d'interpréter les représentations conventionnelles des couleurs analogues sur les planches noires.

Et qu'on n'objecte point à la classification proposée le mélange possible des types dans le bouleversement des couches de décombres, les fondements creusés à des époques très tardives ayant pu traverser tous les strates accumulés dans les siècles antérieurs, pour aller chercher leur point d'appui sur le roc. MM. Bliss et Macalister ont su prévoir de tels cas; ils en ont maintes fois observé et ils rendent compte de leur méthode d'investigation en de telles occurrences. On ne cherchera pas non plus noise à propos de la terminologie adoptée pour les différentes périodes archaïques : préisraélite primitif, préisraélite postérieur. Ils ont senti eux-mêmes tout ce que ces termes avaient d'imprécis et s'ils les ont préférés, à juste titre, aux rubriques encore bien moins adaptées de préamorite, etc., qu'employait naguère M. Flinders Petrie

par exemple, c'est à défaut d'expressions plus adéquates et à condition qu'on ne s'attache pas indiscrètement aux mots, mais à ce qu'ils concrétisent et qui est de toute clarté après les explications dont ces mots sont accompagnés.

A propos de la poterie juive, les 80 estampilles d'amphores royales et les 25 autres anses à estampille hébraïque sont classées méthodiquement et étudiées avec soin; il en va de même pour les anses rhodiennes dans le chapitre de la poterie séleucide. Les statuettes, débris de sculpture, objets ouvragés en pierre, ivoire, bronze, fer, argile, font l'objet de chapitres spéciaux et de nombreuses planches. Quelques pages sont consacrées au folk-lore antique de la région d'après les découvertes de la campagne de fouilles, et un mémoire du prof. R. Wünsch de Breslau sur les tablettes magiques de Sandaḥannah complète la seconde partie du livre. Le docte spécialiste allemand a pu déchiffrer quelques-uns des textes, malheureusement très mutilés pour la plupart. Comme on pouvait déjà le soupçonner, étant donné le rapprochement de ces textes avec les figurines de plomb si bizarrement ligottées découvertes dans la même région, ce sont bien de véritables *tabellae devotionis*. Dans la plupart de ces incantations M. W. a reconnu des tentatives de *charmes* usitées surtout par des esclaves, des inférieurs qui se jugeaient injustement traités ou des amants déçus. Quelques noms romains sont mêlés à des vocables égyptiens ou sémites. Certaines tablettes portent des sigles qui n'ont pu être identifiés; d'autres des caractères hébraïques dont on n'a été à même de tirer aucun sens; d'autres enfin des signes apparemment numéraux que Wünsch tient pour des tables de jours fastes et néfastes dressées aussi dans un but magique. De par les formes paléographiques et grammaticales, ce groupe de tablettes est daté en gros du IIe siècle avant notre ère.

La IIIe partie (pp. 188-270) est l'œuvre spéciale de M. Macalister et représente les fruits d'un labeur particulièrement ingrat et ardu. C'est une classification méthodique et une description minutieuse de tous les genres de travaux dans le roc (*rock-cuttings*) usités dans la *Chéphélah* ou plaine de Philistie et des principaux spécimens qu'on en peut rencontrer. Les marques sur les rochers, les cupules, les traces de carrières ou de monuments mégalithiques, les pressoirs, les tombes, les cavernes, les chambres souterraines, *columbaria*, labyrinthes, tout a été examiné, mesuré, dessiné et relevé avec soin. Les fameuses grottes de Beit-Djebrîn et les autres, nombreuses, découvertes dans la région, ont été enfin explorées méthodiquement, et des plans détaillés sont fournis. Quand on connaît, pour en avoir quelque peu tenté l'aventure, dans quelles conditions doit se pratiquer une étude de ce genre, on apprécie davantage l'œuvre du courageux explorateur, parce qu'on se représente ce qu'elle a exigé de journées laborieuses à ramper dans les galeries basses et étroites, à lutter contre des obstacles variés pour frayer sa voie en des trous sans lumière et sans air. Mais ceux-là mêmes qui ne s'attarderont pas à considérer le mérite de cette vie énergique de troglodyte seront heureux d'avoir enfin, dans les conclusions de M. Macalister, une base d'appréciation plus solide que par le passé touchant les cavernes en question. Habitations primitives de la plus vénérable antiquité, cachettes d'origine plus moderne, lieu de réunions religieuses, magasins ou *arsenaux* peut-être aussi récents que l'époque des Croisades, disait-on naguère à l'avenant. On dira aujourd'hui, avec preuves à l'appui, qu'il y a de tout cela dans ce vaste réseau de pièces souterraines, depuis la caverne aux parois frustes qui a pu servir d'abri aux tribus Horrites, pour emprunter une expression célèbre de saint Jérôme et dans laquelle on saisit la trace des vieux rites d'incinération, jusqu'au *columbarium* romain et peut-être à des adaptations postérieures en magasins, citernes, lieux de refuge, ayant altéré plus ou moins les formes primitives. Et cette solution mixte paraîtra à tout le monde beaucoup plus fondée que

toutes les anciennes théories simples s'efforçant de classer indistinctement toutes ces excavations à une seule et même époque.

C'est là-dessus que se ferme le beau livre de MM. Bliss et Macalister. En faveur de ceux qui ne jugent d'une entreprise que par ses résultats bruts, résumons brièvement le bénéfice biblique de cette campagne de fouilles. 1. Identification de la ville de Marésa — confirmée depuis de la façon la plus précise par l'inscription trouvée dans l'hypogée sidonien au pied de Tell Sandaḥannah —, et quelques données précises touchant la localisation des antiques cités philistines, Gath, Azékah, Soccoh. 2. Détermination historique des périodes de la céramique sud-palestinienne. 3. Découverte de nombreux sceaux, estampilles, intailles, qui constituent un précieux apport à l'épigraphie hébraïque en Palestine. 4. Butin archéologique très varié fournissant des données du plus haut intérêt sur la civilisation, l'art, les croyances religieuses des peuples qui se sont succédé en cette contrée depuis l'époque des antiques tribus locales que les Hébreux devaient un jour déposséder, jusqu'à celle des Romains vainqueurs de la dernière résistance juive. Et le mérite d'avoir mis cela à la portée de tout le monde dans un livre agréable à étudier au fond d'un cabinet de travail, n'est pas moindre peut-être que celui de l'avoir exhumé des entrailles de la terre.

II. — Le beau volume que vient d'éditer le P. Golubovich, O. M., est une contribution importante à l'histoire des sanctuaires de Palestine. D'autant plus intéressante que la relation publiée date d'une époque moins abondamment documentée que d'autres et que la valeur des descriptions s'augmente de nombreuses illustrations dessinées jadis avec une exactitude et un talent remarquables par le P. Horn. Le volumineux ouvrage du savant religieux ne constitue pas moins de trois gros *codices*, demeurés inaperçus dans les collections vaticanes. Avec un traité systématique et complet des Saints Lieux et de quelques localités particulièrement célèbres de l'Orient, il contient de multiples dissertations exégétiques, historiques, morales, à la façon de Quaresmius, sa source de prédilection, quoiqu'il s'en montre assez indépendant. L'éditeur a jugé sagement que les dissertations n'avaient qu'un intérêt fort secondaire au point de vue historique et archéologique; il a donc dégagé la partie topographique de ce vaste ensemble, conservant seulement, des dissertations complémentaires, quelques échantillons propres à édifier sur la variété, l'étendue et la solidité des connaissances du P. Horn. On ne regrettera point d'ailleurs les thèses supprimées quand on aura lu le chapitre inaugural sur la localisation de Jérusalem au centre précis de la Palestine et du globe, et celui qui raconte les origines de la ville sainte et débute ainsi : *Primus Jerosolymorum fundator fuit Deus... qui... se peculiarem... hujus urbis praedicat conditorem*, et cela à cause de Ps. 86 5, *et ipse fundavit eam Altissimus*. Quant aux lieux communs sur le rôle de Melchisédech dans la fondation de Salem, sur la fusion des deux cités de Salem et Jébus en une même capitale du royaume Davidique baptisée Jébusalem, *atque deinceps... melioris soni gratia... Jerusalem*, on sait qu'ils étaient trop profondément entrés dans la littérature du temps pour n'en pas retrouver la trace chez les auteurs les plus originaux.

Car le mérite incontestable de celui-ci est d'avoir été essentiellement original, ou, si l'on préfère, indépendant. Il connaît les anciens : il a lu les doctes traités de Villalpand, de Burchard, d'Adrichomius et des autres; mais ce qu'il décrit, c'est toujours ce qu'il a constaté par lui-même. Il dessine surtout, et c'est le côté le plus précieux de son œuvre, avec un sens artistique à peu près inconnu chez les Palestinographes antérieurs. Ses plans se dégagent des vieilles formes conventionnelles; les croquis ont une objectivité qu'il est encore facile d'apprécier par la comparaison avec ce qui subsiste des monuments de son époque, la mosquée de la Sakhrah par exemple,

Sainte-Anne ou la façade du Saint-Sépulcre; on sent de la réalité dans quelques-unes des figures, et la confiance qui en résulte dans le talent et l'acribie du dessinateur fait estimer davantage son mérite de nous avoir conservé maint édifice ou de nombreux détails de l'antique décoration des sanctuaires que l'action du temps et le vandalisme des hommes ont fait disparaître. A ce point de vue, il faut signaler surtout ce qui a trait au Saint-Sépulcre et au Calvaire, dont la décoration médiévale en mosaïque subsistait alors en assez grande partie. Le P. Golubovich a très bien mis en relief dans les notes dont il a enrichi le texte, cette valeur exceptionnelle de la relation du P. Horn.

En ce qui concerne l'authenticité des sanctuaires, il va de soi que le point de vue de notre auteur est essentiellement traditionnel, au sens où doit être entendue toute tradition topographique; *ego haec scribo prout a R. P. Quaresmio ex veteri et adhuc recepta traditione didici...*, écrit-il à propos des souvenirs consacrés par l'église de Saint-Jean-Baptiste à *ʿAïn Kârim*. Or si tout le monde est d'accord pour proclamer l'objectivité vraiment scientifique de la description, il faudra reconnaître aussi que cette objectivité même souligne plus violemment les divergences entre la tradition contemporaine du P. Horn et celle que l'on s'efforce, immodérément parfois, de canoniser en Palestine. Et ceci ne tend pas du reste à diminuer la valeur ou l'intérêt de la nouvelle relation. Choisissons un exemple concret et assez saillant. Les sanctuaires qui localisent aujourd'hui les 14 stations de la Voie Douloureuse à travers Jérusalem sont présentés assez volontiers comme la consécration séculaire de la *tradition* primitive, dont les anneaux ininterrompus se rattacheraient aux fidèles qui furent les témoins des souffrances du Sauveur. Il est encore de mode de rappeler les exigences de la Foi en la tradition à ceux qui auraient quelque velléité de tracer, avec des documents positifs, une histoire du Chemin de la Croix, qui tendrait à en déterminer l'origine relativement tardive et à mettre en question l'authenticité, voire même simplement l'ordre des stations. Un simple coup d'œil sur les plans très détaillés du P. Horn, au chap. *Via Crucis*, permettra de constater que vers 1730, longtemps cependant après la dissertation si ample de Quaresmius, le Chemin de la Croix n'est pas encore établi avec une telle fermeté de tradition que le titre des stations, mais surtout la localisation de quatre stations au moins, ne soient très différents de ce qui est devenu traditionnel aujourd'hui. L'imposition de la Croix est clairement indiquée dans la cour de la caserne actuelle et le lieu de la Scala Sancta n'était autre, pour le P. Horn, que celui de l'escalier moderne conduisant dans la cour où se fait maintenant la 1re station. On n'en rebâtit pas moins en ce moment sous le titre de « sanctuaire de la condamnation et de l'imposition de la Croix » une chapelle dont les ruines ont été retrouvées, de l'autre côté de la rue, devant l'église de la Flagellation. La première chute du Sauveur et la rencontre de sa très sainte Mère sont marquées par le P. Horn sur la même rue, un peu avant et un peu après l'arc dit de l'Ecce Homo; elles ont été reportées aujourd'hui dans la rue Ṭariq el-Ouâdy, assez loin de là. La station du Cyrénéen était au carrefour où l'on commémore de nos jours la seconde chute, en sorte que la Voie Douloureuse de ce temps-là ne se raccorde à celle du présent qu'à partir de la maison de Véronique. Il n'est pas sans intérêt de faire ressortir, à l'encontre d'affirmations trop catégoriques, le caractère si souvent indécis de cette tradition palestinologique dont l'unité, la constance et l'autorité souveraine sont prônées avec quelque abus. Au surplus, de ce que les stations du Chemin de la Croix ont subi quelques modifications au cours des siècles, nul ne songera sans doute à tirer argument contre cette dévotion; pas plus, je suppose, que quelqu'un ne voudrait aujourd'hui nier le fait de l'agonie de N.-S. sur le simple prétexte que le site

traditionnel en a été déplacé au temps des Croisades, pour être transporté du jardin des Oliviers dans une caverne voisine, où l'on continue de le vénérer aujourd'hui.

Après Jérusalem, ce sont les sanctuaires voisins de Bethléem et de Saint-Jean *in montana* que nous décrit le P. Horn, puis Nazareth où il a vécu aussi. Aucun détail de ce qui a trait aux sanctuaires ne lui paraît superflu et rien de ce qui peut donner à ses lecteurs une connaissance plus précise de la Palestine n'est passé sous silence. Artiste autant qu'historien, il s'attarde volontiers à décrire par exemple les orgues qu'il eut souvent pour fonction de toucher et à titre pittoresque on nous permettra de citer d'après lui les rubriques italiennes de certains registres de l'orgue du Saint-Sépulcre : « Cosa tremolante per far rumore », « Cornetto di cavalleria », « Campanelli piccoli etc. », dont la tradition s'est conservée jusqu'à nos jours. Telle énumération de pharmacopée et le détail de formules thérapeutiques usitées alors en cas de peste, pour curieuses qu'on les trouve, sont d'un intérêt plus spécial. La préface du P. Golubovich et les notes copieuses mises au bas des pages augmentent encore la valeur du nouveau et important document que le savant éditeur vient de mettre à la disposition des Palestinographes.

Jérusalem H. VINCENT.

I. — Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie von E. BÖKLEN. — Goettingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1902. — 8° 150 pp. — 4 m.

II. — Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen von M. FRIEDLAENDER. — Göttingen, Vandenhoeck, 1901. — 8°, XXIII-193 pp. — 4,80 M.

Les questions d'escatologie deviennent tous les jours plus actuelles. Ce terrain presque inconnu il y a dix ans s'éclaire maintenant peu à peu, grâce aux publications de textes apocalyptiques inédits et aux monographies dont le nombre va toujours croissant. C'est à ce dernier genre de travaux que se rattachent les deux volumes présents.

I. — Quelles sont les relations existant entre les escatologies judéo-chrétienne et persane? Y a-t-il parenté? et si oui, de quel côté y a-t-il dépendance? M. Stave avait traité avec beaucoup de réserve et de sang-froid la dernière de ces questions dans une étude plus générale concernant l'influence du Parsisme sur le Judaïsme. M. Söderblom dans une recension du livre de Stave (*Rev. de l'hist. des relig.* 1899, pp. 260 sq.) et dans son propre livre : *La vie future d'après le Mazdéisme...* (1901) avait défendu une thèse contraire. L'un et l'autre de ces deux auteurs ont leurs partisans et sur cette question de dépendance le jour ne paraît pas devoir se faire bientôt. La grande difficulté du problème réside dans l'incertitude de la datation de l'Avesta. Autrefois on en faisait remonter les parties les plus anciennes — les Gâthas — au delà de l'an 1000 av. J.-Chr.; Mgr Harlez (*Rev. bibl.* 1896) et d'autres savants sont partisans d'un âge plus récent et se rallient plus ou moins à la thèse sensationnelle de J. Darmestetter (*Le Zend-Avesta*, 1892/93) qui datait les Gâthas de l'époque de Philon! Jusqu'ici la thèse de Darmestetter a trouvé plus de contradicteurs que de défenseurs et parmi ces derniers eux-mêmes quelques-uns, comme MM. Söderblom et Bréal, font des réserves importantes. Dans cet état de choses et en attendant qu'on arrive à séparer et à dater les différentes couches rédactionnelles de l'Avesta, il est donc plus prudent de laisser encore de côté le problème de la dépendance, pour étudier celui de la parenté et établir les points de contacts. C'est ce que M. Böklen a parfaitement compris, et comme le champ des

recherches, même ainsi limité, est encore très vaste, il laisse de côté tout le domaine de l'Angélologie et de la Démonologie, de la cosmogonie et de la mythologie, et il se borne à faire l'étude comparée des concepts escatologiques dans les deux religions persane et juive (judéo-chrétienne et gnostique). — Il traite d'abord l'escatologie individuelle et le sort de l'âme après la mort. Il parle donc de la mort elle-même (séparation du corps et de l'âme), de la sortie de l'âme, du deuil pour le mort, de la valeur de la destruction du corps pour le bien de l'âme : des points de ressemblance se retrouvent des deux côtés dans des détails très curieux. Le sort de l'âme est décrit d'abord d'après les sources persanes, puis d'après les textes juifs et apocalyptiques; chez les uns comme chez les autres nous voyons plus ou moins explicitement que l'âme séjourne auprès du corps pendant trois jours, qu'elle voyage à travers les différents étages des cieux, quels sont les dangers de ce voyage, et quels sont les compagnons de l'âme, les contestations dont elle est l'objet et l'interrogatoire auquel elle est soumise, la balance sur laquelle ses actions sont pesées, le pont qui mène aux enfers, les vêtements, parfums et aliments célestes, etc. L'escatologie générale, le sort final de l'humanité à la fin du monde, est étudiée d'après la même méthode, et nous voyons défiler parallèlement des spéculations relatives à la date de la fin du monde, aux signes précurseurs, au Rédempteur-Juge, à la résurrection, au jugement général, à la conflagration universelle, à la lutte des esprits, à la défaite du serpent et au renouvellement du monde. Un troisième et dernier chapitre contient une étude comparée sur la conception du Paradis et de ses joies. — En somme, le travail de M. Böklen représente une œuvre de forte érudition et de patientes recherches; il nous fournit des matériaux précieux éparpillés de tous les côtés et rapprochés avec une ingéniosité sagace et une réserve très prudente. Son livre est indispensable à tous ceux qui voudront se mettre au courant des problèmes traités ici et qui n'ont pas eux-mêmes étudié ces questions *ex professo*. L'impression finale qu'on emporte de la lecture du présent travail est la conviction que ces ressemblances ne peuvent pas être fortuites : elles sont trop nombreuses et portent sur trop de détails secondaires. Proviennent-elles d'un emprunt fait soit au parsisme, soit à une autre religion, ou font-elles partie de l'héritage de l'humanité, c'est ce que l'avenir nous apprendra — *peut-être!*

II. — La figure de l'Antechrist joue un rôle très important dans les conceptions escatologiques juives et chrétiennes. Elle a été l'objet d'une longue étude de M. Bousset (*Der Antichrist....*, Göttingen, 1895) et de plusieurs articles de revues. M. Friedländer reprend cette étude et cherche à la pousser plus en avant. Cependant tout en portant le titre l' « Antechrist dans les sources juives antérieures au Christianisme », son livre ne traite de l'Antechrist que dans sa seconde partie (chap. VII-X). Dans la première moitié de son livre (chap. I-VI, pp. 1-118) il revient sur une question qu'il avait déjà traitée antérieurement (*Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, 1898) et cherche à renforcer la thèse défendue alors et d'après laquelle les « Minim » ne seraient pas des Judéo-Chrétiens, mais des sectes juives antérieures au christianisme, des Antinomistes de la diaspore juive. Ils dérivaient, comme l'Essénisme, de l'Alexandrinisme juif transplanté en Palestine, mais prirent assez tôt une orientation antinomiste, s'égarèrent dans le Dualisme et furent pour la synagogue ce que furent les Gnostiques pour l'Église. Ce gnosticisme juif se répandit surtout dans la diaspore, qui était numériquement bien supérieure au Judaïsme palestinien; sa doctrine, ses spéculations théosophiques et cosmogoniques furent combattues avec une extrême violence par les représentants de l'orthodoxie juive. Ce mouvement d'apostasie facilitait la voie au christianisme affranchi de la Loi et, ce qui était encore plus grave, constituait un abandon complet du monothéisme traditionnel. Dès

lors rien d'étonnant si ses adversaires accumulent sur lui leurs anathèmes et leurs malédictions, s'ils expliquent le charme de sa séduction par l'intervention diabolique et s'ils le personnifient dans la figure de Belial, de l'incarnation de Satan, de l'Antechrist, dont la conception passa du Judaïsme au Christianisme, sauf qu'ici il représenta la défection de la nouvelle religion. Et comme l'Antechrist devait en tout prendre le contre-pied du Christ et qu'une tradition faisait sortir le Messie de la tribu de Dan, on attribua à cette tribu la honte de produire l'Antechrist; on le fit d'autant plus volontiers que cette tribu était tombée très tôt dans le paganisme et que la bénédiction de Jacob comparait Dan à un serpent, symbole du démon : dès lors nous comprenons le « signe de l'Antechrist » dont parlent l'Apocalypse et les anciens Pères; c'est ici qu'il faut chercher l'origine du *signum serpentinum*. C'était une amulette fort répandue que les scribes pharisiens ne parvinrent pas à supprimer; ils finirent par la tolérer et même par la prescrire, mais après lui avoir donné un caractère différent et en avoir fait un vêtement mosaïque; de là les phylactères, les tephillin, les mesusoth et les zizzith! De son côté, l'Église chrétienne, grâce au souvenir du serpent d'airain, figure du Christ crucifié, opposa et substitua au *signum serpentinum* le signe de la croix. — En Palestine même les Minim étaient très répandus en Galilée, pays plus soustrait que la Judée à l'action et aux traditions pharisiennes, moins fertile par conséquent en docteurs de la Loi; et de fait Capharnaüm fut un centre antinomiste, hostile au pharisaïsme, mais inaccessible aussi au Christianisme : aussi des traditions juives et chrétiennes font naître l'Antechrist tantôt à Capharnaüm, tantôt à Chorazin ou à Bethsaïda : preuve de plus que le Messie des chrétiens n'est pas celui des Antinomistes juifs et que les « Minim » ne sont pas exclusivement des Judéo-Chrétiens.

Dans ses grandes lignes la thèse de M. Friedländer nous paraît assez solidement assise, et dans l'histoire des partis religieux du Judaïsme néo-testamentaire il faudra tenir compte des « Minim ». Que ce nom ait désigné plus récemment tous les non-juifs, y compris les chrétiens, surtout dans les éditions revisées du Talmud, on l'admettra assez généralement; mais l'attribution de ce nom aux seuls antinomistes juifs vers l'ère chrétienne nous paraît prouvée. Quant à certains détails, nous ne voulons pas contester bon nombre d'affirmations d'ordre talmudique, qui dépassent notre compétence. Mais M. F. croit-il vraiment que la Grande Synagogue ait existé (p. 9)? que les chrétiens du Ier siècle aient eu un attachement inviolable pour Moïse (p. 77)? Mais passons sur ces obscurités et sur quelques passages d'une ambiguïté analogue, pour reconnaître franchement le mérite et l'érudition de ce livre, qui, à bien des lecteurs, révélera un monde nouveau et ouvrira des horizons inconnus.

Toulouse. L. Hackspill.

I. — **Die aethiopische Bibelubersetzung....**, von A. Heider. — Halle-a.-S., 1902. — in-8°, 34 pp. (Thèse).

II. — **Die aelteste aethiopische Handschrift der vier Bucher der Koenige**, von N. Rodpp. Tiré à part, in-8°, 49 pp. de la *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, vol. XVI, 1902, pp. 296-343.

I. — M. Heider annonce dans le titre de sa dissertation une étude sur la version éthiopienne de la Bible, sur son origine, ses caractères, son histoire et sa valeur pour la science de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est beaucoup à la fois! Jusqu'ici une partie de ce travail a paru, le titre est resté, la brochure a 34 pages, y compris six pages de texte éthiopien : espérons que le travail définitif annoncé sera beaucoup plus

long. Malgré son titre la brochure présente ne s'occupe que de la version du livre de Jérémie; les quatre premiers chapitres sont étudiés dans le détail et on accordera volontiers que les résultats ainsi obtenus s'appliquent sans difficultés à tout le livre : en sera-t-il de même si H. veut les appliquer à tout l'Ancien Testament? Il affirme qu'on retrouve dans Jérémie et *dans les autres livres* de l'Ancien Testament les caractères que nous avons assignés à la version primitive des Évangiles : nous espérons qu'il en apportera la preuve. — La thèse de M. H. est celle-ci : La *versio antiqua* éthiopienne repose sur la recension lucienne des LXX; elle date des environs de l'an 300. Vers le XVIe siècle se répand la *versio vulgata* qui n'est autre que la *versio antiqua* revisée d'après un texte hexaplaire des LXX, probablement syriaque. Enfin à la fin du XVIIe siècle on « corrige » ces deux versions éthiopiennes d'après un manuscrit hébreu : c'est le texte *académique* des savants. Passons sur la 2e et la 3e recension; remarquons seulement que l'importation d'un texte syriaque au XVIe siècle est bien invraisemblable et qu'une revision d'après l'hébreu au XVIIe siècle aurait besoin d'être solidement prouvée, car les quelques transcriptions de mots hébreux signalées par H. (p. 9) ne sont pas encore absolument concluantes : les LXX n'ont-ils pas, par exemple, σαβαώθ (Is. 6 3) et Nageb (Jos. 10 40 A F)? Pourquoi M. H. ne pousse-t-il pas ses recherches du côté de l'arabe? Par contre, la partie fondamentale de la thèse nous semble mieux établie et M. H. aura le mérite d'avoir rendu au moins très probable la dérivation de la *versio antiqua* d'un texte grec de Lucien; c'est certainement un résultat très important, plus important même que ne semble le croire H. Il pense qu'à l'aide de son texte éthiopien on pourra contribuer à reconstruire celui de Lucien et il donne (p. 7. 19 sv.) un exemple du procédé qu'il faudrait suivre. Mais ce texte, soi-disant reproduction de Lucien, fourmille de gloses targumiques; H. le sait (p. 7) et cependant il conserve ces gloses (p. ex. I 3. 4. 5. 6. 8. 11. etc.) qui sont d'origine éthiopienne, car il ne les signale pas dans les collations avec les mss. du texte de Lucien. Du reste elles ne se trouvent pas non plus dans ses mss. FOP et il n'est nullement besoin d'en chercher la cause dans une revision à laquelle ces derniers mss. furent soumis. De plus ce texte de H. basé sur le ms. n° 2 de Berlin, est formé d'après la méthode compilatoire : les variantes III 1 (p. 17) et IV 1 (p. 15) le prouvent. Mais si nous ajoutons à cette dernière variante celle I 15 (p. 12), nous aurons deux leçons signalées par les Hexaples comme ajoutées au texte grec antérieur à Origène : or l'une et l'autre se trouvent aussi dans Lucien, tandis que le texte de H. n'a conservé en I 15 que la leçon primitive et en IV 1 a juxtaposé l'une à l'autre : n'y aurait-il pas là un indice que parfois la *versio antiqua* est encore plus rapprochée des LXX primitifs que ne le sont les mss. grecs de la recension de Lucien? Si cette supposition, qui est encore moins qu'une hypothèse, venait à se vérifier, il ne s'ensuivrait cependant pas que l'âge donné par H. à la *versio antiqua* serait confirmé. Ce sont des missionnaires monophysites venus de la Syrie qui ont apporté le texte de Lucien (ou même un texte antérieur circulant en Syrie?) pour l'Ancien, et un texte syro-occidental pour le Nouveau Testament. Rien ne nous prouve que dès les environs de 330 le christianisme ait pénétré à l'intérieur de l'Éthiopie, pas même la légende de saint Frumence; à la côte le grec pouvait suffire.

Espérons que M. H. trouvera encore ailleurs, peut-être dans des mss. plus récents, la forme textuelle ancienne de la version éthiopienne. Qu'il nous donne un texte débarrassé de gloses targumiques, facilitant la reconstruction de Lucien et, s'il y a moyen, celle des LXX primitifs. Ce sera un œuvre de longue haleine, pour laquelle beaucoup de mss. devront encore être étudiés.

II. — M. Roupp apporte sa contribution à ce travail préparatoire. Sous la direction

éminemment compétente d'un maître comme M. Guidi, il a étudié un manuscrit du musée Borgia transféré depuis lors à la Bibliothèque vaticane. Ce manuscrit contient les quatre livres des Rois, mais n'avait pas été utilisé par Dillmann. M. R. le date du XIVe siècle et serait même tenté de le regarder comme plus ancien que le Cod. Paris. 32, qui est du XIIIe siècle. Le texte qu'il renferme est celui de la *versio antiqua*, c'est une version faite sur un original grec qui se rapproche du Cod. Vaticanus, s'il ne lui est pas identique. Nous aurions donc ainsi le manuscrit le plus ancien contenant la versio antiqua; mais en contient-il aussi la forme la plus ancienne? C'est fort douteux, car si en 43 endroits le Cod. Borg. est plus rapproché de l'original grec que le texte de Dillmann, en 75 autres endroits il se sépare de celui-ci pour se joindre aux recensions plus récentes : la forme textuelle du Cod. Borg., malgré son âge diplomatique supérieur, serait donc plus récente que celle de la versio antiqua dans la forme publiée par Dillmann. Cette conclusion aurait pu être dégagée plus fermement par M. Roupp; nous en dirons autant de la liste des variantes qui sont propres au Cod. Borg. contre tous les autres manuscrits : ce sont précisément ces variantes originales qui aident parfois le plus à caractériser un texte; or M. Roupp s'est contenté de les reproduire sans les étudier en particulier. — La dernière partie de ce travail cherche à prouver que le Cod. Par. 2 n'est qu'une copie du Cod. Borgianus. La reproduction héliographique de quatre pages du manuscrit étudié forme un supplément agréable et utile.

Nous félicitons vivement M. Roupp d'avoir entrepris ce travail ardu et de l'avoir mené vigoureusement et clairement. Quelques petits détails seraient à rectifier dans un travail ultérieur. Dans la détermination de l'âge du Cod. Borg. la forme anguleuse de la série syllabique *b* et *s* serait à signaler. La liste des variantes (pp. 310-326) serait à dresser d'une manière uniforme et surtout plus complète; ou bien nous nous trompons, ou bien sur sept de ces dix-sept pages l'absence de tout sigle dans les colonnes destinées aux différents mss. indique la présence de variantes (mais de quelle nature?), tandis que sur les dix autres pages cette absence indique l'identité de leçon; il serait préférable de donner régulièrement la variante, autrement l'utilité du travail en souffre et le lecteur est obligé de recourir lui-même au manuscrit — qu'il n'a pas! — Nous n'avions attribué aux « neuf saints » que la traduction des évangiles faite sur un original grec du type D, qui de fait a circulé en Syrie, patrie de ces traducteurs; il ne nous paraît nullement « tout aussi probable » *pour ce motif* que le texte du type B ait circulé en Syrie (p. 329, note 1). — Ce ne sont là évidemment que des critiques de peu d'importance, destinées en premier lieu à prouver à M. R. que nous avons lu son travail avec une attention sympathique. Puisse-t-il avoir les moyens et les loisirs de continuer ses recherches, de les élargir et de justifier les espérances que ce premier essai nous a fait concevoir.

Toulouse L. HACKSPILL.

Deux questions d'archéologie palestinienne : *I. L'église d'Amwâs, l'Emmaüs-Nicopolis. II. L'Église de Qoubaïbeh, l'Emmaüs de S. Luc*, par le P. Barnabé, d'Alsace, O. F. M., missionnaire apostolique. Avec deux plans, deux cartes topographiques et plusieurs gravures. 8° de 198 pp. Jérusalem, imprimerie des PP. Franciscains, 1902.

Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia, par le P. Barnabé, d'Alsace, O. F. M., missionnaire apostolique. Ouvrage honoré d'une lettre de Son Excel-

lence Monseigneur Ludovic Piavi, patriarche de Jérusalem, à l'auteur. Avec 32 illustrations en photogravure dans le texte. 8° de VIII-250 pp. Paris, 1902.

Questions de Topographie palestinienne : *Le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech;* avec un appendice sur le *Tombeau de sainte Anne à Jérusalem*, par le P. Barnabé, d'Alsace, O. F. M., missionnaire apostolique. Avec une carte et quatre plans. 8° de 154 pp. Jérusalem, imprimerie des PP. Franciscains, 1903.

Dans ce dernier ouvrage, on lit (p. 144 en note) :

« La Rédaction de la *Revue biblique* ne montre pas la même complaisance à l'égard de nos publications ; elle semble même les mettre *hors la loi commune*. Il y a plus d'un an que nous avons envoyé au T. R. P. Directeur de la *Revue* deux exemplaires de notre avant-dernier ouvrage *Deux questions d'archéologie palestinienne*, et il eut la gracieuseté de nous en accuser réception. Mais depuis, cet ouvrage n'a jamais figuré, nous ne disons pas dans *la revue des livres*, ce serait trop d'honneur, mais sur *la liste des publications récentes*. Est-ce un oubli? Mais dans ce cas, l'éloge qui a été fait de ce travail à l'Académie (*sic*) des Inscriptions et Belles-Lettres (*Comptes rendus*, Paris, 1902, p. 265-266), l'article de M. le docteur Benzinger paru dans la *Z. D. P. V.* (Leipzig, 1902, p. 195-203) et les recensions faites dans bien d'autres revues n'ont-ils pas réussi à le rappeler à la mémoire? Notre dernier ouvrage *Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia* a été reçu au couvent de Saint-Étienne à la mi-novembre de l'an dernier dans les mêmes conditions, et jusqu'ici il a eu le même sort. »

Ce qui aggrave ma faute, — non point envers l'auteur mais envers ses adversaires, — c'est que le premier et le dernier de ces ouvrages, ainsi qu'une partie du second, sont, au moins pour la substance, des conférences prononcées à Saint-Étienne. Lorsque je priai le R. P. Barnabé de nous faire l'honneur de se faire entendre en compagnie de RR. PP. Germer-Durand et Cré, je n'eus pas un instant la pensée que je devais le prévenir que nos réunions ne se départaient jamais d'un ton de bonne compagnie. Je ne me doutais pas des attaques qu'il se préparait à diriger contre nos deux distingués conférenciers, et dont je leur fais ici des excuses au nom de la Communauté.

Je remercie le R. P. Barnabé de me rappeler à mon devoir : si j'hésitais à le remplir, je vais lui en dire les causes.

La *Revue biblique* ne s'est jamais engagée à rendre compte de tous les livres, même s'ils rentrent dans son cadre, car un compte rendu suppose, outre un terrain commun, le même ton, les mêmes habitudes de discussion et la même méthode. Malheureusement ce n'est pas ici le cas. Sur un point, il est vrai, l'auteur se rapproche du ton de la *Revue*. On nous a longtemps et fortement reproché parmi ses amis de traiter avec trop d'égards les savants protestants. Il faut lui rendre cette justice qu'il a adopté cette règle de courtoisie. Les savants protestants et indépendants sont toujours cités avec toutes les formules de considération, au point que leur honnêteté est mise en contraste avec le peu de loyauté de tel savant, catholique et religieux. Lorsqu'il s'agit en effet des catholiques, il arrive trop souvent qu'on incrimine, je ne dis pas leur compétence, ni même la droiture de leurs intentions, mais leur loyauté, jusqu'à ce degré où c'est en faire de malhonnêtes gens. Puisque le R. P. le veut, il faut citer.

Dans la première étude, sur la basilique d'Amvâs, M. Guillemot, l'auteur des fouilles, est constamment incriminé (p. 46) : « Du reste nous rencontrerons bien d'autres *détails*, beaucoup plus importants, que M. Guillemot a dûment constatés et qu'il a passés sous silence, soit dans sa notice, soit sur son plan, pour éviter ces malencontreuses objections. » Ailleurs, p. 57 : « Mais, hélas, l'ingénieur, pour empêcher

toute curiosité indiscrète, s'est empressé de faire transporter de grosses pierres dans cette abside et de les amoncelcr sur tout l'espace à une hauteur de trois mètres. » Ailleurs (p. 27) : « Dans tout l'ouvrage l'ingénieur ne dit, d'ailleurs, pas le moindre mot des fouilles qu'il a dirigées, et ne fait connaître aucun des objets qu'il y a trouvés. Ceux-ci ont été déposés au monastère des Religieuses Carmélites de Bethléem, dans l'intérieur de la clôture inaccessible au commun des mortels. »

De bonne foi, pourquoi ces religieuses, propriétaires de ces objets, ne les garderaient-elles pas chez elles? Le P. Barnabé ne sait-il pas qu'elles les communiquent volontiers? A la même page : « Le plan est notablement tronqué, et la notice, qui occupe quatre pages et demie de son livre, est incomplète, inexacte et pleine de réticences. Toute difficulté y est soigneusement écartée et toute anomalie est passée sous silence. »

Toutes ces insinuations n'ont pas été perdues pour M. Benzinger qui voit dans toute cette affaire un certain air de mystère... mystère du cloître et des grilles!

Dans le volume du *Prétoire*, voici ce qu'on lit au sujet du R. P. Zanecchia (1) (p. 130) : « Finalement, pour avoir raison, notre ex-professeur a falsifié avec préméditation le texte original de Flavius Josèphe. Cela paraîtra incroyable, mais rien n'est plus facile au lecteur que de constater ce fait, que nous ne voulons pas autrement qualifier (2). »

Et encore : « Que le lecteur nous pardonne si nous nous sommes attardé si longtemps à la tâche pénible de démasquer un écrivain prêtre et religieux. » A la page 132 : « C'est en feignant d'ignorer les découvertes archéologiques et la plupart des témoignages de la tradition, que le R. P. dominicain put échafauder une théorie nouvelle. »

Le P. Vincent n'est guère mieux traité (p. 63) : « Le R. P. Vincent se garde bien de faire connaître l'opinion de ce savant archéologue (3). Mais est-il bien loyal alors de faire appel à son autorité? » et p. 65 : « M. Schick est mort l'année dernière; autrement cet homme qui fut l'honnêteté même dans les discussions archéologiques, se révolterait contre l'abus qu'on fait de son autorité. »

Enfin, dans le dernier ouvrage du R. P. Barnabé, c'est sur le R. P. Léon Cré, des missionnaires d'Alger, directeur du grand séminaire de Sainte-Anne, que portent les coups. L'auteur se joint très clairement à M. Mauss qui l'accuse d'avoir creusé lui-même avec ses frères la crypte qu'il a découverte, et conclut (p. 142) : « Ce n'est pas loyal de tronquer sans cesse les textes et de produire des citations portant à faux, de

(1) Le R. P. Barnabé ne nomme presque jamais le P. Zanecchia sans ajouter : « ex-professeur à l'Ecole biblique ». Cela lui paraît sans doute une excellente et malicieuse plaisanterie. L'Ecole de Saint-Étienne conserve en effet le meilleur souvenir des leçons du R. P. Zanecchia, ancien régent de la Minerve de Rome, qui a bien voulu y enseigner la théologie dogmatique d'après S. Thomas.

(2) Le P. Zanecchia n'est pas de ceux dont la bonne foi a besoin d'être défendue. Qu'il suffise de faire remarquer au R. P. Barnabé qu'avec un peu d'attention il eût évité de lancer contre un confrère une accusation aussi grave. Il reproche au P. Zanecchia d'avoir « remplacé l'expression de Flavius Josèphe, le mot βουλή, palais de justice ou sanhédrin d'après les philologues, par celui de βασιλικόν, palais royal ». Voici le texte italien (p. 191) : « *di là si univa alla Curia* (ossia al βασιλικόν che era la reggia o palazzo reale) », etc. En conservant dans le texte de Josèphe le mot *Curia*, le P. Zanecchia montre bien qu'il ne fait que l'assimiler, à tort ou à raison, au Βασιλικόν, qui était le palais royal. L'édition française a pu augmenter la confusion, mais est-il juste d'en rendre l'auteur responsable? Le P. Zanecchia a si peu l'intention de donner le change sur le texte de Josèphe que dans un autre passage (également incriminé!) il dit (p. 240) : « Basilicon, ossia del Palazzo reale, chiamato *Curia* de Guiseppe Flavio » (V. p. 191).

(3) M. Schick.

manière à défigurer la pensée de l'écrivain dont on invoque l'autorité et de lui faire dire le contraire de ce qu'il avance.

Il y a là l'intention manifeste d'induire le lecteur en erreur. »

Ce manque de loyauté qui suffit pour disqualifier un écrivain, c'est aux Communautés elles-mêmes dont ces auteurs font partie que le R. P. Barnabé en fait remonter la responsabilité (p. 152) : « Certaines communautés religieuses qui vinrent s'établir en Palestine pour y travailler dans la vigne du Seigneur, crurent ne pouvoir y vivre si elles n'entraient en possession de quelque vénérable Lieu saint. En soi, rien de plus légitime. Mais pour arriver à faire reconnaître comme vestiges d'un antique sanctuaire les ruines d'un édifice quelconque découvertes dans la propriété nouvellement acquise, des amis plus complaisants que judicieux essayèrent de jeter le doute sur l'une ou l'autre tradition existante, jusque sur celle du saint Cénacle, revisant avec artifice toutes les imperfections qu'ils purent découvrir dans les récits des anciens pèlerins, afin de la rendre suspecte. On y prit goût et c'est ainsi que se forma peu à peu une lutte générale contre la plupart des anciennes traditions auxquelles on crut donner le coup de grâce en les appelant *les traditions franciscaines.* »

Les lecteurs de la *Revue* ont déjà compris pourquoi nous nous étions abstenu de les entretenir de ces choses. Répondre dans ce style ne pouvait nous venir à la pensée et il nous répugnait même de faire connaître à nos lecteurs ces insinuations malveillantes.

Nous n'avons pas le même ton, et nous n'avons pas non plus le même point de vue au sujet des traditions. Nous ne les prenons pas toutes en bloc, comme un héritage sacré, et nous n'en faisons pas une question de sentiment. C'est une seconde raison du silence de la *Revue biblique.* Ces questions, qui paraissent passionner quelque peu notre auteur, laissent le public indifférent quand il les voit traitées de cette sorte. Le R. P. a beau enfler la voix et s'écrier à propos du Chemin de la Croix traditionnel : « Quelle douce consolation pour le chrétien, que de retrouver après tant de siècles l'empreinte ensanglantée des pas du Christ, ou les endroits témoins de ses consolantes paroles! » les fidèles savent très bien qu'on ne trouve plus dans les rues de Jérusalem « l'empreinte ensanglantée des pas du Christ (1) » ; les rues ont trop changé pour cela, et quand les rues sont restées en place, c'est le Chemin de Croix traditionnel qui a changé. Il serait facile d'en faire la preuve en remontant le cours des siècles; il suffit de citer le R. P. Barnabé lui-même (p. 227) : « Bien que Jésus entendît sa dernière sentence de mort sur le lithostrotos, néanmoins l'usage s'est établi de faire la première station au tribunal proprement dit de Ponce Pilate. » Cette précision ne fait-elle pas d'ailleurs frémir! Et encore (p. 244) : « Jusqu'en l'année 1860 environ, la deuxième station du Chemin de la Croix se fit toujours dans la rue. » On faisait comme on pouvait, sans doute, mais pourquoi nous parler de l'empreinte ensanglantée des pas du Christ? Le sang du Christ a coulé dans son agonie. Jusqu'à ces derniers temps on en a vénéré l'empreinte dans la grotte contiguë au tombeau de la Vierge. Aujourd'hui le R. P. Barnabé est parfaitement résolu à transporter ce souvenir à quelque distance au sud. Il a mille fois raison, mais un autre aurait-il pu le faire sans sacrilège?

Il y a plus. Les Pères Buselli et Dominichelli avaient très bien compris que les traditions forment un bloc que la moindre fissure risque de désagréger. Il ont donc refusé de reconnaître qu'Eusèbe, S. Jérôme, Sozomène et tant d'autres ont placé Nicopolis

(1) *Prétoire*, p. 247.

au village d'Amwâs, et, pour ne pas perdre le bénéfice de ces grands noms, ils ont admis que Qoubeibeh était l'ancienne Nicopolis (1).

Cette thèse désespérée, véritable défi au sens géographique, ils l'ont soutenue avec un entrain digne des meilleures causes. Jamais héros d'Homère ne triompha avec plus d'arrogance de ses misérables adversaires. Du moins la chaîne de la tradition était interrompue. Mais, après le frère Liévin, le R. P. Barnabé laisse Nicopolis à sa place. Il faut donc avouer que dès le début du IVe siècle (et selon nous dès le IIIe siècle, avec Origène) (2) l'opinion des gens les plus éclairés de Palestine plaçait à Nicopolis l'Emmaüs évangélique. Le R. P. Barnabé se garde bien de prononcer le mot de tradition : disons si l'on veut l'opinion publique, puisque ces grands hommes ne s'en tiennent pas à des combinaisons savantes; ils sont sur place, et saint Jérôme nous montre sainte Paule faisant le pèlerinage de Nicopolis où Jésus avait, par la fraction du pain, dédié en église la maison de Cléophas. Et si (Origène), Eusèbe, saint Jérôme, Sozomène, se sont trompés, non pas sur l'emplacement précis de la maison de Cléophas, mais sur l'identité d'Emmaüs-Nicopolis avec l'Emmaüs évangélique, comment peut-on exiger d'un pèlerin, prosterné dans la poussière au coin d'une rue, qu'il tienne pour certain que Jésus est tombé en cet endroit même pour la seconde ou la troisième fois... Mais, dit-on, les pèlerins viennent pour faire le Chemin de la Croix, et s'ils n'ont pas une confiance aveugle dans le *hic* du frère convers qui les guide, ils perdent la dévotion... C'est les juger trop mal. Les fidèles savent très bien que lorsque l'Église leur propose de célébrer un mystère, le mot d'*aujourd'hui*, employé dans les offices, n'a qu'une valeur tout approximative. Les pèlerins ne sont pas plus esclaves du *hic* que de l'*hodie*. Ils sont heureux de suivre les traces du Christ, de protester de leur reconnaissance envers l'Homme-Dieu, de baiser la pierre en signe d'humilité et d'adoration, mais leur dévotion sera d'autant plus libre de s'épancher qu'elle ne sera pas nécessairement prise pour un sot acquiescement à une affirmation topographique précise. S'il en était autrement, il faudrait leur rappeler que J.-C. nous a enseigné à adorer le Père en esprit et en vérité. Les lecteurs de la *Revue* du moins savent très bien que les traditions, d'abord peu nombreuses, se sont étrangement multipliées avec le temps, et que toutes ne peuvent être certaines. Par une étrange ironie qui se dégage spontanément des choses, on lit dans le texte du R. P. Barnabé (*Prétoire*, p. 195) cette intéressante citation : « La flagellation de Jésus-Christ, le couronnement, la dérision et d'autres souffrances qu'il a endurées pour nous. Mais à présent on ne peut pas facilement reconnaître les endroits où tous ces faits se sont accomplis, surtout parce que la ville a été trop souvent, depuis, bouleversée et détruite. » Ceci date, nous dit-on, de 1108. Et la page d'en face contient le plan de Jérusalem par le R. P. Barnabé : on y voit, marqués par des chiffres : l'emplacement de Sainte-Sophie (l'église qui a remplacé le Prétoire), la chapelle du couronnement, la chapelle de la flagellation, la chapelle de la condamnation.

Quant à la première station du Chemin de la Croix, nous lisons (p. 227) : « Bien que Jésus entendît sa dernière sentence de mort sur le lithostrotos, néanmoins l'usage s'est établi de faire la première station au tribunal proprement dit de Ponce Pilate. » Quant à la chapelle du couronnement, l'auteur aura à s'entendre avec les tenants de l'Ecce homo. Quant à la chapelle de la flagellation, nous lisons, p. 243 : « C'est là, en effet, que les pèlerins qui visitèrent ce lieu sacré montrent invariablement l'église ou les ruines de l'église élevée au XIIe siècle (3), en mémoire de ce sanglant mystère. »

(1) Changement de *Nico* en *Qou* et de *Polis* en *beibeh*.

(2) *RB.* 1896, p. 87 ss.

(3) Avant 1108 ?

Quant à la chapelle de la condamnation (p. 243) : « Nous regrettons de ne pouvoir admettre davantage l'opinion du frère Liévin de Hamme, qui y voit la chapelle du *Repos*, mentionnée par les écrivains du XIIe et du XIIIe siècle. » Qui nous rendra le bon auteur de 1108 et la critique de son temps?

Les traditions ne se sont pas seulement multipliées, elles se sont transplantées. Le R. P. Barnabé nous montre les Occidentaux fort embarrassés par une leçon de leur Bible latine qui plaçait le prétoire dans la maison de Caïphe. Pendant quelque temps on n'hésita pas à le vénérer dans la maison traditionnelle de Caïphe au mont Sion. Dès cette époque on employait le *hic*. C'est le témoignage de Théodoric (1172) « ou des écrivains les plus estimés par les palestinologues (p. 203) ». Le R. P. Barnabé cite courageusement son texte : « *Ante ipsam vero ecclesiam in lapide ad crucis similitudinem facta haec scriptura exarata est : Iste locus vocatur Lithostrotos et hic Dominus fuit judicatus.* » Mais « une tradition impérieuse et irréfutable indiquait l'emplacement du prétoire de Pilate dans la tour Antonia » (malgré le HIC?). Que faire? transporter non plus le prétoire; mais la maison de Caïphe, sauf à remettre toutes choses en l'état (p. 215) : « La maison de Caïphe qui, depuis le temps de Théodoric, a dû se ranger près de la tour Antonia, du côté de Gethsémani, par suite des curieuses circonstances que nous avons relatées, fut bientôt remise de nouveau à son ancien emplacement traditionnel. »

Ces choses ne sont pas nouvelles pour les lecteurs de la *Revue;* ils savent très bien que s'il est des traditions vraies, il est des traditions, mettons, si l'on veut, des prétentions fausses. Ils n'auraient donc pas compris que la *Revue* se jetât à corps perdu dans ces querelles, et il ne nous déplaît pas, après tout, qu'après avoir fait passer la *Revue* comme une machine de guerre dirigée contre les vénérables traditions, on lui reproche son indifférence et son silence. Ce silence était en effet calculé. Il nous semblait que l'heure n'était pas encore venue d'une discussion scientifique, calme et mesurée, la seule qui nous tentât. On voit avec quelle passion est relevée la moindre démarche dans ce sens — comme l'étude du P. Vincent sur la seconde enceinte, — et pour ne pas encourir le mécontentement de religieux que nous avons toujours considérés spécialement comme des frères, nous leur aurions volontiers laissé le soin de faire eux-mêmes ce travail, non pas de destruction, mais de consolidation des traditions que toute l'Église vénère, dût cette consolidation entraîner la chute de quelques ornements surchargés. Un moment nous avons pensé que ce travail de sélection tenterait le R. P. Barnabé. Mais il déclare qu'il se propose (*Prétoire*, p. 247) « de venger la tradition de toutes les attaques dont chaque jour elle est l'objet de la part d'écrivains qui, parfois, ne semblent posséder qu'à demi l'impartialité, la science ou le scrupule ». Comment lui faire comprendre qu'il ne s'agit ni de venger la tradition, ni de la démolir, mais d'étudier les traditions, vraies ou fausses? Il se plaint que nous n'ayons pas donné notre avis sur les résultats qu'il a obtenus. Disons-lui donc encore que si le ton n'était pas le nôtre, ni le but, nous ne pouvions pas non plus nous rencontrer sur le terrain de la méthode.

Le R. P. Barnabé n'est pas dépourvu de toutes les qualités du critique. Il a de la lecture, quelques connaissances archéologiques et un souci de citer exactement les textes qui contraste heureusement avec la négligence de quelques-uns de ses devanciers. Mais tout cela ne suffit pas à constituer une méthode en matière de topographie.

Prenons, puisqu'il le faut, successivement ses principales thèses, en notant aussi, comme c'est justice, les points où nous sommes d'accord avec lui contre nos amis dont il a si injustement méconnu la droiture.

L'église d'Amwâs serait un ancien bain romain transformé en église. A propos de

cela, l'auteur décrit les bains romains, persuade le public qu'il devait y en avoir à Nicopolis, affirme et fait la preuve que le *caldarium* se terminait assez souvent en abside. Tout cela est fort bien, porte ouverte. Mais il faut retrouver des traces de canaux, de piscines, d'hypocaustes, etc. L'auteur y arrive par un plan. Or, il n'y avait pour nous qu'une manière de rendre compte de ce travail, affirmer que les ruines ne comportent pas cette interprétation et que l'auteur ayant mal compris, son plan lui-même ne répond pas à la réalité des choses (1). Cela était très dur à dire, et qui serait juge? Nous le déclarons cependant très nettement, puisque le R. P. veut avoir notre avis, et nous n'hésitons pas à affirmer que si M. Clermont-Ganneau ne s'est pas exposé à regretter une phrase de simple politesse, M. Benzinger pourrait bien être amené dans la suite à rétracter son adhésion partielle et à insister sur les réserves de son début. Il n'y aurait qu'une solution définitive pour le public : reprendre les fouilles. Mais les Rév. Mères Carmélites et les Pères du Sacré-Cœur de Bétharram y sont-ils encouragés par les insinuations du R. P. sur leurs précédents travaux? Donnons cependant un détail, c'est que toutes les traces de canaux conduisent à la piscine du baptistère dont le R. P. a fait un bain d'esclaves. On manque de respect envers les traditions franciscaines? Mais qui donc a joint l'insulte à la négation, comme dans ce cas où l'auteur piétine à plaisir sur une tradition qu'il croit démolie?

Il ne suffisait pas de rajeunir Amwâs, il fallait vieillir Qoubeibeh. C'est ce que l'auteur nous dit tout crûment (p. 115) : « Dans la dissertation précédente nous avions à démontrer que l'église d'Amwâs est moins ancienne qu'on ne le suppose. Dans la présente, au contraire, nous avons à prouver que l'église de Qoubeibeh remonte à une antiquité plus haute qu'on ne le croit généralement. »

Que pouvons-nous répondre à la démonstration de l'auteur, si ce n'est que nous n'avons jamais vu à Qoubeibeh dans les ruines de l'église une seule pierre dont on pût dire qu'elle est antérieure aux Croisés (2), tandis que tout ce dont on pouvait juger marquait clairement l'origine médiévale? C'est encore le jugement des deux prêtres délégués par S. E. Mgr le Patriarche, en même temps qu'ils ont reconnu qu'il n'y avait pas trace de pilier à la place des murs de la maison dite de Cléophas. Que fait le R. P. Barnabé? Il révoque en doute la loi de la taille diagonale et ne tient pas compte des marques de tâcherons. Sans doute, une taille diagonale isolée est un indice douteux et les marques des tâcherons ne sont pas propres aux Croisés; toutefois pour qui a vu et cette taille et ces marques jointes ensemble avec cette persistance, le doute est impossible. Mais il faut aller voir. Comme vestiges byzantins, on allègue une embrasure remaniée, les restes d'un temple pseudopériptère, etc. Que répondre, si ce n'est que nous sommes tenté de sourire en voyant à quel point l'auteur se grise de mots.

Nous avons, il est vrai, admis que la vraie leçon de saint Luc est soixante stades et aucun argument nouveau n'a ébranlé cette conviction. Mais à supposer que Qoubeibeh soit à peu près à la distance voulue, puisqu'il est constaté que dès le IVe siècle les savants de Palestine mettaient Emmaüs à Nicopolis, c'est donc qu'on n'en connaissait pas d'autre. Le P. Barnabé s'écrie en petites capitales (p. 11) : LE BOURG A SOIXANTE STADES DE JÉRUSALEM NE FUT JAMAIS ABANDONNÉ, et il cite une foule de passages... Qui ne voit l'équivoque? Et parce qu'on demeure fidèle au village des

(1) Vérifié sur place, le plan en main, en compagnie du R. P. Romaric, supérieur des trappistes d'el-Atroun.

(2) M. Clermont-Ganneau, *Arch. res.*, I, p. 477 : *The entire building seems to be the work of the Crusaders.*

soixante stades dans le texte, cela prouve-t-il qu'on savait où il était? Les témoins du texte peuvent-ils être regardés comme les témoins des lieux? Cela est-il selon la bonne méthode? Et puisque malgré une tradition « impérieuse et irréfutable » on a mis le *hic* du prétoire au mont Sion, n'a-t-on pu créer de toutes pièces une tradition à Qoubeibeh, surtout si on admet avec l'auteur que celle d'Amwâs ne florissait pas alors? Et que prouve dès lors la maison encastrée dans une église du XIIe siècle, à supposer que telle ait bien été l'intention des constructeurs? Nous avons hésité à dire ces choses, parce que le public, assez sceptique en matière d'archéologie, est fort disposé à renvoyer les plaideurs dos à dos. Il y avait cependant une chose bien simple à faire. Le R. P. Barnabé reproche très sévèrement et injustement aux Pères Blancs de n'avoir pas fait la lumière complète sur leurs découvertes. Qu'il nous soit permis de rappeler que lorsque les fouilles de Saint-Étienne ont été terminées, nous en avons fait dresser le plan par un architecte. Ce sont ses relevés que nous avons publiés avant de procéder à la moindre restauration. Pourquoi n'a-t-on pas agi de même à Qoubeibeh? Que signifie sur le plan le mot de mosaïque dans la maison de Cléophas? Quand cette mosaïque a-t-elle été découverte, et quand a-t-elle été détruite? Qui a vu l'autel marqué dans cette même maison?

Passons au Prétoire. Au point de vue historique, le prétoire de Pilate se trouvait soit au palais d'Hérode, soit à l'Antonia. Les textes sont plutôt favorables au palais d'Hérode où nous constatons la présence de Gessius Florus, mais la nécessité de garder le Temple fait pencher la balance en faveur de l'Antonia. Ces points sont correctement exposés par le R. P. Barnabé. On peut ajouter avec lui que seule l'Antonia possède une tradition. Mais a-t-on une raison suffisante pour placer le prétoire dans la cour de la caserne turque en indiquant séparément et précisément les lieux de la condamnation, de la flagellation, du couronnement? Nous avons déjà vu ce qu'en pensait un homme intelligent au XIIe siècle. Pour qui sait lire les textes, il est évident que tous les témoins anciens placent le prétoire plus bas que la caserne, dans la direction du centre de la ville. Que suggère ici la méthode? Que la caserne actuelle étant le point qui a le plus certainement appartenu à l'Antonia, la tradition n'a point été trop mal inspirée en y plaçant le prétoire, mais que son véritable emplacement demeure incertain, d'autant que les limites de l'Antonia demeurent inconnues. D'ailleurs je ne partage pas, pour ma part, l'opinion du R. P. Zanecchia qui descend jusqu'au Mekhemeh.

Dans son dernier ouvrage, le R. P. Barnabé traite de Salem, le lieu de la rencontre de Melchisédech et d'Abraham. Question très délicate et compliquée de très importants problèmes de critique littéraire dont l'auteur fait d'ailleurs absolument abstraction. Ce qui le préoccupe seulement, c'est de choisir entre trois traditions : celle de Josèphe qui tient pour Jérusalem, celle des Samaritains qui tient pour Salem en face de Naplouse, celle de sainte Sylvie et de saint Jérôme qui sont pour Salem au midi de Scythopolis.

Trois traditions, et dès le IVe siècle! Le R. P. Barnabé se décide nettement pour Jérusalem, et telle paraît bien être l'intention de l'écrivain biblique, au moins dans le dernier état du texte. Mais comment se prononcer entre des traditions si anciennes? Par un coup d'audace et qui sent son critique, l'auteur s'efforcera d'abord (p. 28) : « de découvrir, s'il est possible, dans quelles circonstances une tradition fausse a pu naître à côté de la tradition authentique », bien plus (p. 48) : « après avoir écarté les témoins de ces traditions, nous écarterons à leur tour momentanément les traditions elles-mêmes, pour ne chercher la patrie de Melchisédech que sur le terrain de la géographie et de l'histoire d'après les découvertes modernes ». On croirait que

nous allons nous entendre. Voici (p. 65) : « Les lettres assyriennes trouvées à Tell Amarna montrent que longtemps avant l'Exode des Israélites, Urusalem comptait parmi les principales villes du midi de la Palestine.

« *Ur* et *Uru*, en chaldéen, signifient ville, comme *Ir* en hébreu. Urusalem ou la Ville-Salem n'est autre, comme les assyriologues le reconnaissent d'un commun accord, que la ville de Jérusalem elle-même. » Ensuite : « Les tablettes de Tell Amarna nous révèlent un fait particulièrement important pour l'histoire de Jérusalem. La divinité adorée originairement dans cette antique cité n'est pas l'impudique Vénus d'Ibn-Kaldûn, mais le Dieu de Melchisédech, le Dieu d'Abraham. Le gouverneur d'Urusalem, Abd-hiba ou Abd-tobba, *serviteur du Bon*, d'après la lecture de M. Sayce, dit, dans une de ses lettres, qu'il avait été élevé à la suprême dignité par un oracle d'*El-Elion*. » Les lecteurs de la *Revue* n'ont que faire de ce galimatias et n'ont pas besoin qu'on le leur débrouille, mais comment faire comprendre aux lecteurs du R. P. Barnabé que si tous les assyriologues admettent la lecture *Urusalimmu*, la décomposition en ville-Salem n'est qu'une fantaisie de Hommel, qui se garde bien d'ailleurs de considérer *uru* comme un mot chaldéen? Hommel suppose (*Altisr. Ueberl.*, p. 201) que *uru* est la prononciation sumérienne pour l'idéogramme de « ville », qui pouvait, dans un document cunéiforme, être pris pour l'idéogramme indicatif qu'on pouvait ne pas prononcer. Ainsi le scribe pouvait lire Salem en négligeant le premier élément. On voit si cela est vraisemblable! Quant à Abd-Hiba, il déclare que ce n'est « ni son père ni sa mère, mais le bras du roi puissant qui l'a installé ». Hommel ne récuse pas cette traduction, mais il lui plaît d'identifier ce roi puissant à El-Elyôn (*l. c.*, p. 157 s.) par une de ces conjectures plus brillantes que solides dont il est coutumier, et auxquelles personne ne s'arrête. Quand on donne de pareilles étymologies comme le résultat des découvertes modernes, on est mal venu à se montrer dur pour saint Jérôme (p. 69) : « Saint Jérôme avait bien tort de déclarer que Jérusalem était un nom hybride composé d'un mot grec et d'un mot hébreu. » D'autant que ce reproche ne repose que sur un contre-sens. On trouvera, p. 25, le texte de saint Jérôme et la traduction peu correcte de l'auteur (1).

Chemin faisant, l'auteur rencontre une autre tradition très ancienne et qu'il juge à bon droit erronée : celle qui plaçait près de Jéricho l'Ébal et le Garizim. Elle se recommande cependant d'Eusèbe, de saint Jérôme, de saint Épiphane, et, aurait pu ajouter l'auteur, de la carte mosaïque de Mâdabâ qui a d'ailleurs su tout concilier en mettant les deux montagnes près de Jéricho et de nouveau près de Sichem, avec de légères variantes orthographiques. Voilà une carte qui nous donne un bel exemple de tolérance.

Cependant le R. P. Barnabé a eu raison d'empêcher le R. P. de Hummelauer de revenir à une vieille erreur et il conclut avec infiniment d'esprit que la démonstration du savant Jésuite n'inspire pas « cette foi robuste qui transporte les montagnes » (p. 47). Il a raison encore de reprocher sévèrement à M. Mommert de mettre Sâlim et Ennon (*sic*) sur la rive orientale du Jourdain, car la théorie du curé de Schweinitz « repose toute entière sur trois erreurs graves qu'un palestinographe ne devait pas se permettre » (p. 60). Ce que c'est que les mauvaises lectures! « Le savant curé de Schweinitz aurait-il, par hasard, consulté *La Palestine d'aujourd'hui* du R. P. Zanecchia? » (p. 62).

Et nous sommes bien obligé de protester aussi avec le R. P. Barnabé contre la

(1) Inutile de relever les transcriptions arabes de l'auteur (p. 75); elles se présentent sous la forme de la prononciation anglaise, sans doute parce qu'elles sont empruntées à M. Conder.

nouvelle théorie du R. P. Germer-Durand sur le développement de Jérusalem. La haute autorité de notre savant collaborateur donnera sûrement beaucoup de vogue à son système. Or, sur un point capital, il nous paraît insoutenable. Le R. P. Germer-Durand veut que la Bethsoura des Macchabées ait été à l'emplacement de la tour de David, à cinq stades de Jérusalem (II Macch., XI, 5), c'est-à-dire du temple. Ouvrons ici une parenthèse qui prouvera du moins que la *Revue* n'est pas *a priori* sympathique à toutes les innovations, disons, dans le cas présent, à toutes les révolutions, fussent-elles présentées avec l'érudition et la parfaite bonne grâce du R. P. Germer. L'histoire de Betsour est inintelligible, dit le R. P. Germer, si on ne la place pas à environ 800 mètres du temple; c'est le chiffre qui répond à cinq stades. Mais le ms. *Alexandrinus*, le meilleur, porte cinq schœnes, c'est-à-dire 150 stades, soit 27 kilomètres 750, ce qui répond bien à Bethsour, placée d'après I Macch., XIV, 33 à la frontière de la Judée, la *Beit-sur* actuelle. Quelques textes lisent cinq stades, il est vrai, mais d'autres 500, d'autres 10005, les chiffres sont erronés; les traducteurs ou les copistes comprenaient cependant très bien que la situation exige une bonne distance, puisque les Juifs apprennent à Jérusalem que Bethsour est assiégée, et se portent à la rencontre des ennemis sous la conduite d'un cavalier angélique.

Mais, dit le R. P., puisque le texte dit Bethsour, « celle qui est sur les frontières de la Judée », il y en avait donc une autre? Il n'a pas pris garde que ces qualifications sont de style dans ce morceau, très solennel, et que tout à côté on a dit de même : Joppé, celle qui est sur la mer... y avait-il donc deux Joppé? Toute cette histoire est très simple. Voici tous les textes. Lysias vient camper près de Bethsour et est défait par Judas (I Macch., IV, 29 = II Macch., XI, 5). Celui-ci s'empare donc de Bethsour et la fortifie pour être à l'abri du côté de l'Idumée (!) (I Macch., IV, 61). On annonça ces faits au roi de Syrie (I Macch., VI, 7, 26). Dans une seconde campagne, les Syriens étant campés devant Bethsour, Judas vient se ranger en bataille à Bethzacara c'est-à-dire à environ quatre heures de Jérusalem et à deux heures de l'actuel Bethsour. Cette fois il est vaincu, la place est donc assiégée par les Syriens et prise (I Macch., VI, 31, 49, 50 = II Macch., XIII, 19, 22). Les Syriens la fortifient (I Macch., IX, 52), si bien qu'elle devient le refuge des ennemis des Juifs fidèles (I Macch., X, 14). Elle est assiégée par Simon et prise (I Macch., XI, 65), ce dont on le félicite, l'auteur d'abord (I Macch., XIV, 7), puis un décret solennel (v. 33). Il est dit que le Bethsour de Simon, son titre de gloire, est à la frontière de la Judée; au moins dans un cas, celui de Judas était certainement aussi éloigné de la ville que Bethzacara; tout le récit du premier combat montre aussi une certaine distance, dans le second livre des Macchabées, et le fait que cette distance est indiquée, lorsqu'il s'agit d'un lieu dont on *apprend* le siège, exclut absolument un intervalle de huit cents mètres. Tout cela est très suivi, très conséquent, très limpide; que reste-t-il en faveur d'un Bethsour voisin du Temple? Un simple effet de perspective. Les Syriens occupaient deux points redoutés par les Juifs par-dessus tout : l'Acra à Jérusalem, Bethsour en face des Iduméens, leurs ennemis acharnés. Et le texte dit positivement de Bethsour, aux frontières de Judée, « où étaient auparavant les armes des ennemis », c'est-à-dire leur principal point d'appui.

Revenons au R. P. Barnabé. Dans son dernier ouvrage il dirige une première attaque contre le R. P. Cré à propos de ses deux conférences de Saint-Étienne : « à la recherche du rendez-vous de Jésus et des Apôtres, au soir de la résurrection ». N'ayant point été présent à ces conférences, qui n'ont pas été publiées, je ne puis que garder le silence.

L'appendice du dernier ouvrage est intitulé : *Le tombeau de saint Joachim et de*

sainte Anne à Jérusalem. Le R. P. Cré pense que ce tombeau se trouve dans une crypte découverte par lui à côté de la crypte de la Nativité de Marie, dans la basilique dite aujourd'hui de Sainte-Anne. Le plus ancien témoignage de la tradition est celui de l'higoumène Daniel, au XIIe siècle. De plus, cette tradition n'est-elle pas directement en conflit avec celle qui place à Sainte-Anne la Nativité de Marie, tradition beaucoup mieux attestée et beaucoup plus ancienne? Manifestement je ne pourrais admettre l'opinion du R. P. Cré sans renoncer à ce que je crois être la méthode normale; je considère donc l'affirmation de Daniel comme une pieuse superfétation de la tradition, à la condition par exemple d'en dire autant de cette autre tradition qui place les tombeaux de Joachim et d'Anne auprès du tombeau vide de Marie, puisque cette nouvelle pieuse opinion est encore plus récente. Mais cette réserve faite, et le R. P. Cré me la pardonnera de bon cœur, car il n'a pas accoutumé d'imposer ses vues à ses amis. Il me reste le devoir de protester formellement contre les allégations et les insinuations du R. P. Barnabé qui atteignent directement l'honneur du R. P. Cré, du Supérieur général de Sainte-Anne, le T. R. P. Féderlin, des autres missionnaires, complices du R. P. Cré, et du regretté M. Ledoulx, alors consul général de France, qui portait si haut le sentiment de l'honneur et qui était, tout le monde le sait ici, la droiture même.

M. Mauss, architecte du gouvernement français pour la restauration de la basilique, ne s'était pas aperçu de l'existence de la crypte trouvée par le P. Cré. En apprenant cette découverte, il éprouva un mouvement de mauvaise humeur trop naturel. Il n'aurait pas dû cependant s'emporter jusqu'à accuser le P. Cré de l'avoir creusée : « On ne *découvre pas* une grotte qu'on creuse soi-même ou qu'on fait creuser par d'autres » (texte de M. Mauss cité par le R. P. Barnabé, p. 129). Mais ce qui dépasse toute vraisemblance, c'est que, dix ans après, le R. P. Barnabé s'associe à ce cri poussé *ab irato* au moment de la découverte, car il s'y associe formellement, en remplaçant seulement le mot « sacrilège archéologique » par celui de « *faute* archéologique », qu'il a soin de souligner, comme pour marquer que c'est une expression charitable. Ce serait déjà trop de reproduire les termes de M. Mauss en rapporteur sympathique; il est dit expressément (p. 151) : « Si donc l'honorable architecte se croit obligé en conscience de dénoncer la *faute* archéologique commise dans un de ses plus nobles sanctuaires, à plus forte raison les gardiens sept fois séculaires des Lieux saints doivent-ils élever leur voix au nom des chrétiens de toutes nationalités et de tous rites; car la faute commise est bien plus grave au point de vue historique et religieux qu'au point de vue archéologique. » L'auteur a beau hausser le ton; il ne nous fera pas accroire que la custodie de Terre Sainte soit responsable de cette attaque... Je n'insiste pas, ayant promis d'éviter les gros mots. Mais je déclare que le P. Cré a pris des témoins de sa découverte, que je suis un de ceux-là, et que l'état où j'ai trouvé la crypte, assez longtemps avant toute restauration, montrait clairement qu'elle était ancienne. Il appartient aux Pères Blancs de donner des détails — non pour se justifier, car leur honneur n'est pas en cause pour tous ceux qui les connaissent —, mais pour mettre dans tout son jour leur intéressante découverte.

Et maintenant comprend-on assez pourquoi nous avions évité de toucher au R. P. Barnabé et à ses œuvres? Nous désirions vivre en paix avec tout le monde et ne pas, en leur en parlant, incommoder nos lecteurs qui ne veulent plus de pamphlets sur les questions topographiques, mais des études objectives, documentées et faites de sang-froid.

Jérusalem, 2 juin 1903.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

BULLETIN

Travaux anglais. — M. K. J. Grimm a tenté d'expliquer par une raison générale l'addition de certains passages plus ou moins considérés par les critiques comme étant de date récente. Le titre de son ouvrage exprime bien sa pensée : *Euphemistic liturgical appendixes in the Old Testament* (1). L'euphémisme est dans la nature; on n'aime pas à exprimer trop crûment les choses tristes : c'est de mauvais augure. Lorsque l'énonciation s'impose, on cherche un remède dans de meilleures paroles, qui détournent la fâcheuse impression. L'Ancien Testament, rempli des menaces des prophètes, avait souvent besoin d'être adouci par de consolantes paroles. Toute la question est de savoir si elles étaient ajoutées par l'auteur des menaces ou par des recenseurs subséquents. Le mot « liturgique » est destiné à préciser la pensée de M. Grimm. Il entend par là « ce qui est en rapport ou destiné à être mis en rapport avec le culte ou les cérémonies religieuses en général ». C'est en prenant la liturgie dans ce sens large, qu'il a pu s'occuper non seulement des Psaumes, mais aussi des Prophètes. On y aurait ajouté des conclusions bienveillantes, soit après les prophéties séparées, soit à la fin de chaque volume. Le principe ne peut guère être contesté. Lorsque par exemple le Ps. 34, qui est alphabétique, se termine, avec la dernière lettre de l'alphabet, par une condamnation impitoyable, le vers qui se trouve après, plein de confiance en Dieu, a tout l'air d'un euphémisme. Les vingt autres cas tirés des Psaumes sont moins évidents, mais on peut presque toujours considérer la solution de Grimm comme bien établie. C'est qu'en effet ici nous sommes par excellence sur le terrain liturgique. Peut-on supposer que les mêmes scrupules ont produit des résultats semblables dans le texte des Prophètes? Cela est beaucoup plus douteux, parce que l'emploi des Prophètes dans la liturgie est beaucoup plus récent et par conséquent si les additions, à supposer qu'elles soient reconnues telles, ont pour origine un euphémisme liturgique, il faudrait qu'elles fussent de très basse époque. On le concédera volontiers pour Is. 6 13c qui manque aux LXX, mais beaucoup plus difficilement pour des passages comme Osée 2 16-25 (2). La question prend beaucoup d'ampleur; il s'agit de savoir si les premiers prophètes, Amos et Osée, ne contenaient que des menaces ou s'ils n'entrevoyaient pas le repentir suivi du pardon. La négative, très hardie s'il s'agit d'Amos, est encore beaucoup plus intolérable pour Osée. En tout cas le motif liturgique d'euphémisme n'entraînait pas des additions aussi longues; il eût suffi d'un mot, comme dans les Psaumes, pour effacer l'impression du ton final, et on ne se représente pas bien les auteurs de ces notes comme animés d'un véritable souffle poétique. Il y aurait aussi à se demander si Israël prenait tant à cœur les menaces proférées contre ses voisins et éprouvait le besoin d'en détourner la vue. M. Grimm reconnaît, à propos de Nahum, que la chute des Assyriens était une pensée

(1) In-8° de 96 pp.; Hinrichs, Leipzig, 1901.

(2) L'auteur n'incrimine pas Os. 2 9 ss., c'est-à-dire l'idée du repentir; il devait cependant être suivi du pardon. Le changement proposé par le R. P. Condamin semble bien résoudre la difficulté (*RB.* 1902, p. 390) sinon quant à 2 2-3 qu'il considère, lui aussi, comme secondaire.

fort réjouissante (p. 87). Pourquoi se serait-on montré si impressionnable à propos des Éthiopiens (Is. 18 7) ? Les espérances messianiques, en admettant que quelquefois elles ont été ajoutées au thème primitif, n'ont-elles d'autre portée que l'euphémisme liturgique, même dans le sens large? On en doutera, même en reconnaissant le caractère adventice de certains passages. Quoi qu'il en soit, il est très utile de trouver ces passages groupés. Les raisons données par la critique pour les incriminer sont fortement produites; à ce seul titre l'ouvrage de M. Grimm aurait encore beaucoup d'intérêt. L'exécution est luxueuse, dans le goût de la Bible polychrome de P. Haupt.

On annonce la découverte d'un papyrus hébreu contenant un *texte antérieur à la recension des Massorètes*. Il est malheureusement très court. Voici ce qu'en dit M. Stanley A. Cook auquel il a été soumis par M. Nash (1) : « Le papyrus contient le Décalogue, suivi de Deut. VI, v. 4 et le commencement du v. 5... le texte diffère plus notablement de notre texte massorétique qu'aucun manuscrit hébreu existant, et ces différences n'ont pas seulement rapport à de menus détails comme la *scriptio plena* ou *defectiva*, mais sont de véritables variantes du caractère le plus remarquable. Par exemple, je puis mentionner que la prohibition de l'adultère précède celle du meurtre (cf. Luc, XVIII, 20), que Deut. VI, 4 a le texte plus complet tel qu'il est dans les Septante, et que le texte du *Chema* bien connu (Écoute, Israël, etc.) s'écarte légèrement du texte massorétique. Le texte du Décalogue suit, en général, la recension de l'Exode plutôt que celle du Deutéronome; et la majorité des variantes est d'accord avec les Septante. Mais le texte n'est pas une traduction, et la conclusion la plus naturelle est qu'il représente une recension distincte, qu'on peut, d'après sa nature, considérer comme pré-massorétique. »

Tout concourt de plus en plus à montrer que le texte ancien a subi bien des variations. On a souvent prétendu que les différences entre le Décalogue de l'Exode et celui du Deutéronome prouvaient péremptoirement qu'aucun des deux n'avait été écrit sur les pierres de l'arche. Des faits comme celui que relève M. Stanley Cook sont de nature à détruire l'argument, en se reportant à une époque où on se croyait encore moins lié à la lettre d'un texte qu'au temps où peut remonter ce manuscrit ou même la version des Septante.

Il est difficile de faire un petit volume mieux ordonné et plus élégant que le *Saint Matthieu* de Cambridge pour l'usage des classes (2). Le texte est la version revisée; de petits sommaires précèdent les péricopes et établissent leur relation avec les autres évangélistes. Les notes sont consacrées au détail du texte. L'esprit général est conservateur dans le sens moyen du haut clergé anglican. L'explication du *tu es Petrus* est celle qui prévaut aujourd'hui dans ces cercles : « La vérité centrale sur laquelle est bâtie l'Église du Christ est la divine nature du Christ. Saint Pierre donc, ayant été le premier à voir et à reconnaître cette vérité, est le rocher sur lequel l'Église est fondée. Ailleurs nous lisons que l'Église est fondée sur les Apôtres et les Prophètes (Éph. II, 20) et sur le Christ lui-même (II Cor. III, 11 (?); de sorte que l'allusion *personnelle* à saint Pierre ne devrait pas être pressée. » Même échappatoire à propos des clefs du royaume des cieux : Pierre les reçoit comme un scribe et exerce son pouvoir comme Jacques (Actes XV, 19), comme Paul à Corinthe. Pourtant l'annotateur reconnaît ici que l'Église fondée par J.-C. est une société organisée dont

(1) *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, novembre 1902, p. 272.

(2) *S. Matthew, the Revised Version* edited with notes for the use of Schools by Arthur Carr M. A. etc.; 16° de XX-168 pp.

l'église juive était le point de départ et en partie le prototype. Qu'eût dû dire N.-S. de plus fort pour donner un chef à cette société ? Trois jolies cartes. Emmaüs est au sud de Bethléem : *Kh. Khamaseh* (?). Parfois on compte, peut-être un peu trop, sur les connaissances du lecteur, comme lorsque à propos des Gadaréniens, une note identifie Gergésa avec Kersa, sans dire ce que Gergésa vient faire dans l'explication de S. Matthieu.

Les Anglais ne négligent rien de ce qui regarde l'histoire de leur Bible. La version *Authorized* de 1611 a été revisée, mais elle a été un facteur trop important de l'histoire religieuse du pays pour qu'on n'en recherche pas avec curiosité les origines. M. James G. Carleton s'est demandé quelle avait été en particulier sur cette version l'influence du *N. T. anglais publié à Reims* dans l'intérêt de la cause catholique en 1562 (1). Dans les règles tracées aux traducteurs on s'était abstenu de la mentionner; ils devaient conserver autant que possible la Bible dite des Évêques, et consulter les autres Bibles anciennes de Tindale, Matthew, Coverdale, Whitehurch et la Bible de Genève. En fait, ils se sont servis souvent de la Bible de Reims, quoiqu'elle fût traduite d'après la Vulgate, et qu'ils se proposassent de traduire directement le grec. Pour se rendre un compte exact de ce qu'ils lui ont emprunté — tout en admettant comme possible dans quelques cas une coïncidence non volontaire, — M. Carleton a dressé avec une patience merveilleuse des tables qui colligent toutes les leçons communes à la version autorisée et à la version de Reims, en opposition avec les versions précédentes; sur d'autres tables figurent les leçons de Reims adoptées seulement en marge, et enfin une troisième catégorie contient les leçons communes à Genève, à Reims et à la version autorisée, mais non aux autres. L'auteur ne s'est pas contenté de rassembler ces matériaux; il a analysé et groupé sous divers chefs les points les plus caractéristiques. Tantôt la version autorisée suit Reims dans l'emploi d'un mot latin, tantôt elle revient en sa compagnie à un vieux mot anglais, souvent elle fait son profit d'améliorations notables. Reims n'avait pas toujours raison et la version revisée est parfois revenue aux vieux textes. Mais on s'accorde à reconnaître que c'était un excellent travail. Évidemment le labeur considérable de M. Carleton n'intéressera guère que les lecteurs de langue anglaise, mais il faut d'abord féliciter le peuple anglais d'attacher tant d'importance à son histoire religieuse, et d'avoir des universités disposées à publier ces sortes d'archives nationales; il faut aussi tirer cette morale générale que toute œuvre consciencieuse est assurée de faire son chemin, même dans les milieux hostiles, et si on affecte d'abord d'ignorer ce dont on tire profit, le moment des appréciations impartiales vient toujours.

Le petit livre de M. Holborn : *The Pentateuch in the light of to day* (Edinburgh, Clark, 1902) est destiné à mettre le grand public au courant des principales questions qui s'agitent autour du Pentateuque et des solutions que les critiques leur donnent aujourd'hui avec le plus d'ensemble. Il remplit fort bien son but en ce qui concerne le problème littéraire, lequel y est exposé avec une clarté très grande et avec une précision de détails qui mérite des éloges particuliers quand elle se rencontre dans un résumé aussi succinct. L'auteur reproduit, dans l'ensemble, les idées de Driver; il s'est beaucoup inspiré de son *Introduction to the literature of the O. T.* La table analytique des sources, dressée à la fin du volume d'une façon

(1) *The part of Rheims in the making of the english Bible;* 8° de VIII-250 pp. Oxford, Clarendon Press., 1902.

minutieuse, met ce petit livre en état de rendre service à tout étudiant désireux de se donner une première orientation, avant d'entreprendre un examen approfondi de la question des documents.

Un autre livre de vulgarisation digne d'être recommandé, c'est la courte introduction à l'A. T. publiée par M. Weatherall sous le titre : *The Books of the Old T.* (1 vol. 8°, London, Sunday School Association, 1902). Ce volume fait partie d'une collection de manuels entreprise sous la direction de M. Estlin Carpenter, si connu par ses travaux sur l'Hexateuque. C'est dire quelle école il représente. Comme l'insinue le titre, c'est surtout de l'introduction particulière à chaque livre qu'il s'agit; quant aux questions d'introduction générale à tout l'A. T., l'auteur n'en dit que quelques mots dans un chapitre préliminaire. Il n'y a pas une proportion exacte entre les études consacrées aux divers livres de l'A. T. Plusieurs sont traités si brièvement que le lecteur ne peut s'en faire qu'une idée très sommaire. Mais sur l'Hexateuque et les livres des Juges, de Samuel, des Rois, des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, il y a un bon *schema* condensant bien les données principales relatives aux sources, à l'époque et au mode de la rédaction, à la valeur historique. On doit louer aussi les chapitres qui concernent les livres d'Isaïe et de Jérémie; le premier de ces deux livres surtout a été particulièrement bien traité. Assurément, même dans ses meilleures parties, le volume de M. Weatherall est un résumé si court qu'il ne peut donner à l'étudiant ou au lecteur qu'une première initiation; mais c'est tout ce que l'auteur a eu en vue. Tel qu'il est, malgré ses lacunes, ce petit manuel mérite d'être signalé comme un ouvrage dont la lecture est une excellente préparation à celle de travaux plus développés.

En fait de vulgarisation beaucoup plus générale, il faut citer l'*Introduction to the study of the Scriptures*, écrite par Lord Boyd Carpenter, évêque anglican de Ripon, pour la collection *The Temple Bible*. C'est un livre composé à dessein sans aucun appareil scientifique, de manière qu'il soit à la portée de tout lecteur, même du moins familiarisé avec les études bibliques. Mais on sent qu'il est l'œuvre d'un homme possédant fort bien les questions scripturaires, et si l'on y regarde de près, on se rend compte que cet exposé si simple et si élémentaire est en réalité très travaillé. La principale préoccupation de l'auteur est de faire une œuvre d'apaisement, en calmant les préventions excessives à l'égard de la critique biblique et les inquiétudes mal fondées de ceux qui ne s'en font pas encore une bien juste idée. Il s'y applique avec une modération parfaite et un tact remarquable, procédant graduellement sans rien brusquer, et traitant avec le respect le plus irréprochable les préjugés et les scrupules qu'il entreprend de dissiper. A cet égard, le petit livre de Lord Boyd Carpenter est, en son genre, un modèle; il aura certainement une très heureuse influence en Angleterre pour attirer des sympathies à la vraie et sérieuse critique et faire diminuer les méfiances mal raisonnées dont ses méthodes et ses résultats sont l'objet. — Après avoir décerné au volume ces éloges mérités, nous nous permettrons de dire qu'il contient un chapitre faible : c'est celui qui concerne l'inspiration. La conception que l'auteur se fait de l'inspiration donnerait lieu à bien des critiques sur lesquelles nous ne pouvons nous étendre dans cette rapide notice, et ce qu'il écrit sur cette question est vague, diffus et embarrassé.

Dans l'*Expository Times* de janvier, p. 191, M. Nestle donne quelques notes détachées sur des questions néo-testamentaires. Disons un mot de l'une de ces notes,

celle qui se rapporte à l'autel ἀγνώστῳ θεῷ remarqué par saint Paul à Athènes (Actes XVII, 23). M. Headlam, dans son article *Unknown God* du Dictionnaire Hastings, traduit cette inscription : *au* Dieu inconnu. M. Nestle fait observer avec raison que la traduction : à *un* Dieu inconnu, serait tout aussi acceptable. Mais l'objet principal de sa note est d'attirer l'attention sur un passage du commentaire des Actes attribué à OEcumenius, évêque thessalien du Xe siècle (Migne, *Patr. gr.*, t. CXVIII). Cet écrivain rapporte deux traditions sur l'origine de l'autel et de l'inscription en question. D'après la première, Philippides ou Phidippides, envoyé par les Athéniens pour secourir les Lacédémoniens contre les Perses, aurait reçu du dieu Pan une promesse d'assistance, mais en même temps des plaintes de ce que les Athéniens ne lui avaient rendu jusqu'alors aucun culte. Ceux-ci auraient donc, sitôt après la victoire, érigé un temple à ce dieu, et pour parer d'avance, d'une manière générale, au mécontentement de toute divinité que par ignorance ils n'honoreraient pas d'un culte spécial, ils auraient dressé un autel portant l'inscription : ἀγνώστῳ θεῷ. (Sans faire allusion à cet autel, Hérodote (VI, 105) rapporte effectivement à la même circonstance l'introduction du culte de Pan à Athènes.) Suivant l'autre tradition, ce serait bien sous l'empire de la même préoccupation que les Athéniens auraient érigé l'autel et mis l'inscription, mais à une occasion différente, à savoir à propos d'une grave épidémie. Cette seconde tradition a une parenté évidente avec celle que rapporte Diogène Laërce au sujet de la peste conjurée par Épiménide au moyen de sacrifices offerts « au dieu que cela concerne », τῷ προσήκοντι θεῷ, et de l'érection d' « autels anonymes ».

Le texte de Diogène Laërce est habituellement cité par les commentateurs allemands; mais autant que M. Nestle a pu le constater, celui d'OEcumenius semble leur avoir échappé, et la première des deux traditions qu'il relate leur paraît complètement inconnue, bien qu'on en trouve déjà une courte mention dans saint Jean Chrysostome (Migne, LX, col. 268). M. Nestle espère qu'on pourra lui indiquer des commentateurs anglais qui en aient parlé. Nous l'espérons aussi; mais, en attendant, nous croyons utile de signaler que Cornelius a Lapide, dans son commentaire sur le passage des Actes dont il s'agit, fait allusion au texte de saint Jean Chrysostome et cite tout au long celui d'OEcumenius (Corn. a Lap., édit. Vivès, t. XVII, p. 324, col. 2).

Même revue, n° de mars, p. 288, M. Palmer (de Sydney) donne une courte note sur le commandement fait par N.-S. à ceux qui veulent être ses disciples, de porter leur croix. Cette note répond à une autre, publiée dans le n° de mai 1902 par M. Massie (d'Oxford). Celui-ci soutenait, comme on le fait assez communément, que le Sauveur faisait allusion à la coutume obligeant les condamnés à porter leur instrument de supplice, et qu'il déclarait imposer comme condition essentielle pour être son disciple, de se résoudre de plein gré à l'immolation complète de soi-même. M. Palmer essaie de faire prévaloir une autre explication. Dans la maxime en question, le mot σταυρός serait employé par Jésus non dans le sens d'instrument de supplice, mais dans le sens de *lourde pièce de bois* (pieu, poteau, poutre, ou autre bois de construction). C'est son sens originel, l'autre n'est qu'un sens dérivé. La sentence dont il s'agit est rapportée par les Évangiles comme prononcée par N.-S. en trois occasions : 1° en Galilée (Matth., X, 38); 2° à Césarée de Philippe (Matth., XVI, 24; Marc, VIII, 34; Luc, IX, 23); 3° probablement en Pérée, lors de son dernier voyage de Galilée en Judée (Luc, XIV, 27). M. Palmer fait remarquer que dans chacun de ces pays on devait voir souvent des hommes transporter de lourdes pièces de bois destinées à être flottées par le lac de Galilée ou le Jourdain vers les différentes régions de la Palestine. Dans les environs de Césarée de Philippe surtout, ce devait être un

spectacle familier que celui d'hommes travaillant *journellement* (cf. le καθ' ἡμέραν de Luc, IX, 23) à porter chacun leur σταυρός sur leur épaule, en *suivant* en file un chef d'équipe, le long des sentiers abrupts et étroits qui conduisent des forêts de l'Anti-Liban à la vallée du Jourdain. — N.-S. voulait donc se servir d'une image tirée de ce que ses auditeurs voyaient si souvent, pour exprimer cette pensée : « quiconque veut être vraiment mon disciple, doit renoncer à soi-même, porter courageusement chaque jour le fardeau de devoirs et d'épreuves qui lui revient, et marcher à ma suite ». — Cette explication est assurément ingénieuse et a bien des chances d'être la meilleure.

Le Rev. C. F. Burney publie des *notes sur le texte hébreu des livres des Rois* (1), pour faire suite aux notes de Driver sur les livres de Samuel. L'auteur renvoie à ce dernier ouvrage pour une appréciation du texte massorétique comparé aux versions, et des différentes recensions du grec. Son introduction en est abrégée d'autant. Elle comprend un examen très bref de la composition du livre des Rois, le rédacteur deutéronomiste étant placé vers 600 av. J.-C., avec des additions postérieures; quelques échantillons de la manière propre aux versions, avec une allusion spéciale à la recension de Lucien publiée par de Lagarde ; un tableau des synchronismes de l'auteur qui met en relief l'originalité du texte de Lucien par rapport au texte massorétique, le texte des manuscrits onciaux étant comme une tentative de conciliation.

Les notes sont surtout grammaticales et de critique textuelle. L'auteur a cité les versions toutes les fois qu'elles lui ont paru représenter un texte différent de celui des Massorètes, quand bien même il ne serait pas du tout certain qu'il est le meilleur. Il a cependant procédé avec beaucoup de réserve, presque de timidité, si on le compare, par exemple, à Klostermann et surtout à Cheyne. Çà et là il est fait de courtes allusions à l'histoire et à la géographie, et des appendices contiennent les principales inscriptions relatives à cette époque.

Quoique l'ouvrage soit surtout destiné aux étudiants anglais, auxquels il rendra de très appréciables services, il sera consulté avec intérêt par tout le monde.

Travaux italiens. — Les études bibliques commencent à fleurir en Italie d'une manière consolante. Si l'enseignement dans les séminaires laisse encore à désirer sur ce point, on ne peut nier cependant le vif intérêt acquis aux questions bibliques dans les derniers temps. Nous en avons pour preuve la large place qui leur est accordée dans les revues et dans les livres nouveaux.

La *Civiltà cattolica* donne le bon exemple. Deux articles, parus dans les numéros du 19 juillet et du 16 août 1902, ont traité avec compétence et avec une notable largeur de vues, de l'inspiration dans ses rapports avec les données scientifiques contenues dans la Bible (2). Le concordisme, tant en honneur il y a peu de temps encore, est écarté résolument. La solution vraie du conflit apparent entre science et Bible consiste à reconnaître, avec saint Augustin, que la Bible n'est pas un livre de science, et que Dieu ne s'est pas proposé de nous enseigner les vérités naturelles, dont le salut n'a que faire.

Peut-on appliquer ces mêmes principes à l'histoire? La question est traitée, dans la *Civiltà* du 17 janvier 1903, sans grand apparat, mais avec une liberté que jusqu'ici

(1) *Notes on the hebrew text of the books of the Kings, with an introduction and appendix*; 8° de XLVIII-384 pp. Oxford, Clarendon Press, 1903.

(2) *La questione biblica, Tradizione e progresso nell' esegesi : — Tradizione e progresso nell' esegesi. La Bibbia e le scienze.*

on a crue licence. Et cela dans une recension de l'étude du P. Christian Pesch sur l'inspiration des saintes Écritures (1).

Notons les passages les plus saillants.

« De l'*inspiration* s'ensuit nécessairement l'*infaillibilité* des écrivains. Celle-ci, entre autres choses, est liée intimement au *genre littéraire* auquel appartient l'écrit. Selon la diversité du genre littéraire, diverse aussi est la vérité qui convient à des documents » divers (p. 219). De là pour l'exégète qui veut défendre la *vérité* des livres sacrés, la nécessité de bien connaître les *genres littéraires* en usage auprès des Hébreux, genres assez différents de ceux que nous rencontrons chez les Grecs et les Latins. Il y a, par exemple, « le *midrash haggadique*, espèce de commentaire historique, ou genre de narration didactique conduite librement, dont le but principal n'est point de raconter des faits, mais d'inculquer quelque vérité morale moyennant une certaine libre narration des faits... Or, on se demande : dans ce *midrash* y a-t-il une *vérité strictement historique?* Je réponds : non. Mais il s'y trouve la *vérité propre du genre midrash*, quand est proposée une vérité morale dans cette narration plus libre. On pourrait donc définir le *midrash* un genre littéraire de forme historique, ayant même un fondement historique, mais composé principalement pour enseigner » (p. 221).

Et l'auteur de l'article conclut franchement : « Qui ensuite veut avoir un jugement sûr relativement au genre de vérité contenu dans les documents de l'Ancien Testament, doit avant tout se mettre dans l'esprit qu'il devra penser, parler, juger, comme pensait, parlait, jugeait un ancien Hébreu » (p. 221).

Non moins intéressant est un autre article *Bible et haute critique* (2) dans la *Civiltà* du 21 février 1903. A côté de la haute critique rationaliste, « il y a une *saine critique historique*, qui, libre de tout préjugé, procède selon des règles propres à elle, et dont l'office est d'examiner les faits avec des raisons *critiques et historiques* » (p. 398). C'est justement cela que Sa Sainteté Léon XIII a loué dans les lettres apostoliques du 30 octobre 1902. C'est un préjugé que de se croire lié dogmatiquement à la tradition des Pères pour ce qui regarde les auteurs des livres sacrés, la méthode et le temps de leur composition, et les autres circonstances qui ont rapport à l'origine de ces livres. Les Pères eux-mêmes nous le disent ; « tous ces problèmes sont par eux-mêmes historiques et non théologiques... » (p. 408). Pour résoudre le problème critique, il faut bien se pénétrer de cette doctrine, et « se défaire promptement de l'estime exagérée des traditions judaïques, exagération provenant non des catholiques, mais des protestants » (p. 412).

Dans un seul cas, selon la *Civiltà cattolica*, la question d'auteur, de composition, d'origine des livres sacrés peut devenir théologique. Cela serait lorsque, à ce propos, nous avons l'affirmation d'un texte inspiré. « Pareille affirmation sera, elle aussi, un argument de caractère historique, mais d'une autorité suprême et irréfragable » (p. 408). Le principe ainsi exposé, malgré les réserves faites par la *Civiltà* (p. 390), prête à l'équivoque : il est vrai, si on prend affirmation dans le sens strict et philosophique de cette parole, si l'on suppose que l'hagiographe a voulu nous attester catégoriquement ces circonstances historiques comme des vérités de fait, dont lui assume la responsabilité. Mais, en réalité, y a-t-il dans la Bible un seul exemple de semblable affirmation en un tel sujet?

La question de l'historicité de la Bible, pour ce qui regarde spécialement l'Hexa-

(1) Christian Pesch, S. J., *Zur neuesten Geschichte der Katholischen Inspirationslehre* (*Theolog. Zeitfragen*, 3. Folge), Herder, Freiburg in B., 1902, 8°, 122 p.

(2) *Bibbia ed « Alta Critica »*.

teuque, avait déjà été traité *ex professo* dans les *Studi Religiosi* de Florence, dans le fascicule de juillet-août 1902 (1). L'auteur, qui a voulu garder l'anonyme, commence par exposer amplement les opinions des critiques indépendants mais modérés et de quelques catholiques au sujet de l'historicité de la Genèse, des autres livres du Pentateuque et du livre de Josué. Il se demande ensuite : Que faut-il penser de ces opinions, à les considérer à la lumière de la foi et de la théologie ?

Tout d'abord, remarque l'auteur, l'inspiration ne supprime ni ne change la nature de l'œuvre de l'écrivain humain; cet écrivain reste *auteur* de son livre tout comme Cicéron est auteur de ses ouvrages. Les écrits inspirés sont donc soumis aux mêmes lois littéraires que les écrits profanes; un genre littéraire ne devient point autre parce qu'il est employé par un auteur inspiré. « Voilà pourquoi, s'il appartient à la théologie d'affirmer la *pleine vérité* de la Sainte Écriture, parce que Dieu lui-même est auteur de *toute* l'Écriture, d'autre part, il appartient à la critique de déterminer dans chaque livre en particulier l'*espèce* de cette vérité; celle-ci dépend du genre littéraire adopté » (p. 311). Autre, en effet, est la vérité à chercher dans une histoire et dans un traité didactique, autre dans un poème, un roman, une parabole, une allégorie, etc. « Ainsi, par exemple, l'Église enseigne que le livre de Job est inspiré, je suis donc sûr que tout ce livre est *vrai* en tout. — Cette vérité est-elle du *genre historique* ou non? Cela ne peut se déduire de l'inspiration, mais bien de l'intention de l'écrivain, intention manifestée par le genre littéraire adopté par lui » (p. 302).

L'Hexateuque, à quel genre littéraire appartient-il? Il est clair qu'il se présente à nous sous forme d'histoire et celle-ci n'est pas un simple habillement littéraire, comme dans la parabole ou dans l'allégorie. Mais la ligne de démarcation entre la forme historique purement forme littéraire et la vraie histoire prise au sens le plus strict du mot, n'est point nette. « Bien au contraire, les genres intermédiaires sont presque infinis. De nos jours, un exemple bien connu nous est donné par les *romans historiques;* en tout temps, il y en eut sous des formes et noms divers. Et c'est ce qu'il ne faut point oublier quand nous parlons de la Bible » (p. 304).

Pour nous en tenir à l'Hexateuque, nous pouvons y distinguer « deux parties bien tranchées comme dans l'histoire de tous les peuples : l'histoire primordiale qui embrasse tout l'âge patriarcal et qui est racontée dans la Genèse, et l'histoire subséquente depuis Moïse jusqu'à la conquête de la Terre Promise » (p. 305). Quant à la première, chez aucun peuple pareille histoire ne se présente comme de l'histoire rigoureuse : c'est plutôt un mélange d'histoire et de légende, ce sont des traditions populaires que l'histoire veut transmettre à la postérité.

Qu'un tel genre d'histoire *puisse* se trouver dans la Bible, il n'y a pas de raison pour le nier. C'est un genre littéraire tout comme un autre et, dit le P. Prat, aucun genre littéraire en usage près des écrivains profanes n'est indigne des auteurs sacrés. De fait s'y trouve-t-il? L'examen interne du texte nous le dira, examen qui nous révélera l'*intention* de l'auteur. *A priori,* il faut le croire jusqu'à preuve du contraire, parce que l'exception ne se suppose pas; *a posteriori,* il suffit de comparer l'histoire primitive d'Israël à l'histoire primitive des autres peuples, pour constater immédiatement l'affinité du genre littéraire entre ces narrations, bien que, en fait de théologie et de morale, la différence soit immense.

Quant à l'histoire des âges postérieurs, elle se rapproche bien plus de l'histoire proprement dite. Mais ce serait une erreur de vouloir la juger selon les lois qui régissent l'histoire moderne. De nos jours, l'histoire veut être critique. L'auteur

(1) *La veracità storica dell' Esateuco*, p. 281-332.

cherche, compulse des documents, les compare, et prononce son jugement dont il prend la responsabilité scientifique. Rien de tel chez les anciens. L'histoire était alors un *art* plus qu'une science, une *peinture* plus qu'une *photographie*. De là bien des libertés permises aux historiens classiques d'alors, et qui ne seraient tolérées chez aucun historien moderne.

De plus les écrivains sacrés écrivaient en hébreu, et étaient orientaux. Et nous savons combien peu la langue hébraïque est susceptible de nuances; bien souvent nous croyons être en présence d'une affirmation péremptoire, qui en réalité n'existe pas. Qui connaît l'Orient, sait quel est son concept de l'histoire. Les Arabes terminent leur narration historique par une phrase très caractéristique : Dieu le sait mieux que nous. « Raconter les choses comme elles avaient été transmises par tradition du père au fils dans les longs récits du soir, ou peut-être comme elles se trouvaient narrées dans quelque livre, le premier venu, voilà tout l'idéal de l'historien oriental; cet écrivain ne sentait pas le besoin de recherches ultérieures, d'examen critique » (p. 313).

Les livres sacrés eux-mêmes nous en offrent des preuves. Les écrivains de la Bible, plutôt que d'être les *auteurs* de leurs livres, sont des *compilateurs* — il suffit de confronter les Paralipomènes et les Rois — et souvent des compilateurs nullement soucieux de la valeur historique des documents transcrits. Ils vont jusqu'à mettre à côté l'un de l'autre des documents contradictoires, et cela sans scrupule aucun. Rappelons la double généalogie de Benjamin (I Par., VII, 6 sv. et VIII), celle de Juda (I Par., II, 3 sv., et IV, 1 sv.), la triple généalogie de Caleb (I Par., II, 18; II, 42 et IV, 15), les deux recensements des Juifs au retour de la captivité (Esdr., II et Néhém., VII).

Du reste, n'oublions jamais que « les écrivains sacrés n'ont pas écrit pour la satisfaction de la curiosité scientifique des lecteurs, mais pour leur *édification* et leur *instruction religieuse*. L'histoire avait de l'importance pour eux autant qu'elle pouvait contribuer à ce but, et c'est cette intention qui a guidé la composition des *livres* dits *historiques* » (p. 321). Ceci peut servir de base à d'autres conclusions : « Ne pourrait-on pas dire, par exemple, que les écrivains sacrés, pour mieux atteindre leur but, pour mieux inculquer une vérité religieuse ou morale, ont parfois cru convenable soit d'insérer çà et là quelque anecdote non historique, soit de modifier, d'embellir, d'arranger au mieux telle ou telle circonstance de faits vraiment historiques? n'ont-ils pas pu poser ces faits mêmes dans un cadre différent du cadre réel ? » (p. 322). Il est certain que dans la Bible « il y a des livres sous forme historique, qui en réalité ne sont qu'une *fiction* littéraire, employée pour un but didactique : tel, la *Sagesse*, et malgré l'opinion de certains critiques, aussi l'*Ecclésiaste*. Si la fiction était permise pour des livres entiers, pourquoi aurait-elle été défendue pour quelques faits particuliers ou quelques circonstances accessoires? » (p. 323).

La répugnance à admettre tout cela, est ordinairement dogmatique; la véracité de Dieu semble compromise. L'auteur, sur les traces du P. Lagrange (1), oppose à cela un argument également dogmatique fondé sur la prédiction de l'avenir telle que nous la trouvons chez les auteurs sacrés. Il recueille les opinions des principaux exégètes catholiques, qui tous sont d'accord pour admettre que les prophéties sont loin d'être une photographie de l'avenir. Si les prophètes eurent une certaine liberté dans le mode de décrire les événements futurs, pourquoi cette liberté aurait-elle été refusée aux hagiographes décrivant le passé? La véracité de Dieu serait-elle plus grande quand elle se rapporte au passé que lorsqu'elle se rapporte à l'avenir?

L'auteur ne s'est pas contenté d'exposer la théorie, il a voulu aussi prévenir des ob-

(1) *Revue biblique* 1898, p. 31.

jections possibles et leur donner des réponses satisfaisantes. Il termine, ramenant ses conclusions à trois propositions. Si elles paraissent nouvelles et hardies, en réalité « leur nouveauté n'est point dans un concept différent de l'inspiration et de ses effets, mais dans une notion plus profonde des lois qui gouvernaient au temps des écrivains sacrés les genres littéraires adoptés par ces écrivains. Les *principes dogmatiques* sont entièrement ceux qui furent admis jusqu'ici dans la théologie catholique; les *applications* seules, à la lumière d'une étude plus approfondie dans le champ critique et littéraire, ont été plus ou moins modifiées. En cela précisément se trouve le progrès dans la théologie » (p. 332).

L'auteur est revenu sur le même sujet dans les *Studi Religiosi*, dans le compte rendu de deux articles remarquables des PP. Prat et Durand S. J. Il est en désaccord avec le P. Prat sur un seul point, d'importance d'ailleurs plus théorique que pratique. Le P. Prat soutient que nous devons admettre *a priori*, à moins de preuves contraires, l'historicité rigoureuse des faits racontés dans la Bible; en d'autres termes, il faudrait pour chaque cas prouver et non supposer l'intention de l'hagiographe de ne pas vouloir garantir la vérité des documents et des traditions transcrites. L'écrivain des *Studi Religiosi*, d'accord en cela avec le P. Durand, est d'avis contraire et juge l'opinion du P. Prat insoutenable. « Ou bien, par un anachronisme, l'on admet dans les historiens de la Bible l'intention de nous donner une histoire dans le sens que nous attachons à ce mot, ou bien on ne l'admet pas. Dans le premier cas, ce que nous appelons *citations tacites* semblera pour tout critique non prévenu un pauvre subterfuge : l'auteur, en telle supposition, n'aurait point mêlé ensemble, sans le moindre avertissement, des faits dont il se porte garant, et d'autres qu'il ne veut point garantir. Il eût été de son devoir de nous dire clairement comme font les historiens modernes : Attention ! jusque-là c'est moi qui parle, et je me porte garant de ce qui est dit; maintenant c'est un autre qui va parler, et je lui laisse toute la responsabilité. Dans la seconde hypothèse, la seule vraie, il ne peut y avoir aucune raison *a priori* de croire que, ici ou là, l'intention de l'auteur a été de vouloir nous garantir de son autorité propre la vérité du fait rapporté. Voilà pourquoi l'intention opposée doit se supposer, à moins de preuves contraires. En d'autres termes, la vérité historique d'aucun fait ne peut se déduire formellement de ce que ce fait est raconté dans la Bible; elle devra être prouvée, par voie d'autres considérations soit *exégétiques* (c'est-à-dire quand il y a dans le texte des indices suffisants pour admettre, dans ce cas donné, l'intention de l'auteur d'affirmer en son propre nom), soit *critico-historiques* (comme l'âge et la nature des documents employés, la comparaison avec d'autres faits historiques certains, etc.), soit *dogmatiques* (ainsi le dogme du péché originel nous assure que la chute du premier homme, décrite dans la Genèse, est, sinon dans les circonstances, du moins dans la substance, un fait historique) (1).

Cet article n'est pas la seule contribution apportée par les *Studi Religiosi* aux questions bibliques. Au contraire, les articles bibliques y sont fréquents, et presque tous de valeur. Nous ne parlons pas de la *Littérature* et de la *Chronique*, où les notices sur l'Écriture sont toujours abondantes. La série des articles bibliques dans cette Revue, fondée en 1901, s'ouvre par un travail de M. l'abbé Fracassini, Recteur du séminaire de Pérouse, sur *La critique des Évangiles au XIXe siècle* (2). Ce travail s'est continué à travers plusieurs fascicules. Le nom de M. l'abbé Fracassini est assez connu aux lecteurs de la *Revue biblique*, pour qu'il ne soit pas nécessaire de

(1) P. 319-320.
(2) *La critica de' vangeli nel sec. XIX*, publiée aussi à part (Florence, 1902).

faire longuement l'éloge de son bel article. Il traite successivement de l'évolution de la critique rationaliste sur les évangiles et de l'état présent de la critique. C'est une exposition ample et consciencieuse des opinions de la critique moderne sur la composition littéraire et l'autorité historique des Évangiles. L'auteur n'a pas eu l'intention de les soumettre à un profond examen pour les juger; toutefois il n'a pas manqué çà et là d'indiquer, en de judicieuses observations, les points faibles des diverses théories.

Dans la même année 1901, nous trouvons un article du R. P. Amelli sur le *Traité de S. Jérôme découvert dans les manuscrits du Mont-Cassin* (1). Le savant Bénédictin y expose l'identification de ce traité avec le traité sur la *vision d'Isaïe*, que S. Jérôme affirme avoir composé durant son séjour à Constantinople, vers 381. Cf. *Rev. Bibl.* 1901, p. 385. — Deux articles de M. Teloni : *La Bible et les monuments de Ninive et de Babylone* (2) constituent un bon essai de vulgarisation scientifique; l'auteur y expose et examine les résultats principaux des études assyro-bibliques, citant fréquemment des passages de la littérature assyrienne, directement traduits des textes originaux. — Une note de M. Volpi sur l'histoire de la Bible en Italie (3) vent démontrer que, contrairement à l'opinion de M. Zdekauer, la lecture des livres saints était plus familière au xve siècle qu'elle ne l'est aujourd'hui. — Deux articles de M. l'abbé Scerbo étudient au point de vue littéraire le psaume *Dixit Dominus* (texte hébr.) et les chants de victoire de Moïse et de Débora (4).

L'année 1902 des *Studi Religiosi* offre, outre l'article déjà cité sur la véracité de l'Hexateuque, d'autres études bibliques intéressantes. La question du divorce étant à l'ordre du jour en Italie, M. l'abbé Minocchi a cru opportun de traiter la question du *Divorce dans la Bible* (5). Dans l'Ancien Testament, l'unique texte qui règle la loi du divorce se trouve dans le Deutéronome, code promulgué vers 625 av. J.-C., Deut., XXIV, 1-4. Les Juifs postérieurs trouvèrent un sens préceptif dans ces versets : le texte original ne permet point cette interprétation; la loi tolère le divorce, mais ne l'impose pas. Le Deutéronome a évidemment l'intention de limiter les cas de divorce, plutôt que de les augmenter. Cf. Deut., XXII, 13, 19; XXII, 28 et s.

Dans les temps plus reculés, le divorce était en usage commun chez les peuples d'Orient, et partant aussi chez les Hébreux. L'état et la religion n'avaient pas à s'en occuper. Le mariage n'était qu'un contrat d'achat et de vente. D'un pareil concept devait naître nécessairement la polygamie et le divorce. Chez les Hébreux, à mesure que le concept religieux et civil depuis Moïse allait s'élevant et se purifiant, prit pied l'idée que ni la religion ni l'état ne pouvaient rester étrangers à la formation et à la vie de la famille. Vint le temps où se fit toujours plus vive la tendance d'abolir et polygamie et divorce. Cf. Gen., II, 23 (jahviste); Malach., II, 14-16; Prov., XXXI, 10-31; V, 18-20; Psaumes CXXVII et CXXVIII (hébr.). — Puis, avec les conquêtes d'Alexandre pénétrèrent en Judée les tendances helléniques; renforcées plus tard par la conquête romaine, elles firent entrer dans le Judaïsme un nouveau sentiment favorable au divorce. « Il est un fait, que sous le règne des Asmonéens, et jusqu'au temps d'Hérode et par conséquent de Jésus-Christ, le divorce était considéré généralement comme licite, dans certains cas même inévitable et obligatoire, non seulement dans les classes aristocratiques et sacerdotales des Sad-

(1) *Un trattato di S. Girolamo scoperto nei codici di Monte Cassino*, 1901, p. 192 sv.
(2) *La Bibbia e i monumenti di Ninive e Babilonia*, 1901, p. 288 sv. et 485 sv.
(3) *Per la storia della Bibbia in Italia*, 1901, p. 338 sv.
(4) *Il Salmo « Dixit Dominus »*, 1901, p. 244 sv. *Gli Epinicii del Vecchio Testamento, ossiai Canti detti di Mose e di Debora*, 1901, p. 400 sv.
(5) *La Questione del Divorzio nella Bibbia*, 1902, p. 97. sv.

ducéens, mais aussi chez le peuple ordinaire, dont la pensée était représentée par l'école des Pharisiens » (p. 103).

Entre ceux-ci s'élevait pourtant, au temps de Notre-Seigneur, une vive discussion sur le sens à donner à la loi du Deutéronome. « Rabbi Shammaï voulait le divorce restreint au seul cas d'adultère, prouvé par des témoins; R. Hillel le déclarait licite pour n'importe quel motif que la femme aurait donné au mari d'être mécontent d'elle » (p. 104). Notre-Seigneur fut interrogé et nous avons sa réponse en S. Matth., XIX, 3 sv. et en S. Marc, X, 2 sv. La question est touchée en trois autres endroits du Nouveau Testament, S. Matth., V, 31 sv.; S. Luc, XVI, 18; et I Cor., VII. De ces textes, quelques-uns excluent nettement le divorce; d'autres, ceux de S. Matthieu, semblent l'admettre dans le sens de Shammaï, et tous se réfèrent néanmoins à la parole de Jésus. De là la difficulté. Après un examen soigné, M. Minocchi conclut : 1° Certainement Jésus a déclaré l'absolue unité du mariage, comme il résulte évidemment de S. Paul, S. Marc et S. Luc. 2° Les paroles de Jésus telles qu'elles se trouvent dans S. Matthieu ne peuvent se rapporter à une autorisation du divorce parmi les chrétiens. Elles seraient en contradiction flagrante avec le contexte même de l'évangile et en particulier avec l'observation des disciples rapportée par S. Matthieu, c'est-à-dire que, cela admis, il valait mieux ne pas se marier. D'aucuns voudraient entendre le texte de S. Matthieu comme témoignage historique d'une concession de fait advenue parmi les Judéo-chrétiens au temps de l'évangéliste. On ne peut nier que la législation chrétienne de la fin du Ier siècle fut troublée par les tendances judaïsantes des chrétiens palestiniens, mais « qu'un évangéliste se soit fait l'écho de ces tendances, leur accordant pour ainsi dire de sa propre autorité le divorce, qu'il savait aboli par Jésus, est une pure hypothèse, et une hypothèse inadmissible » (p. 113). La clause « hors le cas d'adultère », semble bien, d'après l'étude des textes comparés, être une addition faite par le rédacteur de S. Matthieu; toutefois il n'est pas moins certain qu'elle n'a pas un sens relatif au divorce, mais se rapporte « à quelque explication ultérieure de Jésus sur l'indissolubilité du mariage, explication que nous ne connaissons pas » (p. 113). 3° Le vrai sens du texte de S. Matthieu reste donc un problème, un problème pour nous, « mais non pas pour les lecteurs auxquels fut destiné notre premier évangile; ces lecteurs connaissaient tout ce monde dans lequel vivait et parlait Jésus, et savaient de mémoire tant de discours et de sentences explicatives de Jésus même, que nous, nous ignorerons toujours » (p. 113).

A M. l'abbé Minocchi nous devons encore un article intéressant sur *Les origines et la vie historique de la langue hébraïque* (1), ainsi qu'une étude encore en continuation sur l'*Histoire des Psaumes* (2). Déjà deux articles en ont paru, le premier sur la poésie religieuse des Hébreux antérieure aux Psaumes (septembre-octobre 1902, p. 385 sv.), l'autre sur la poésie des Psaumes jusqu'à l'exil de Babylone (mars-avril 1903, p. 113 sv.). L'auteur se fait un devoir de déclarer franchement d'avoir erré dans son édition italienne des Psaumes, en attribuant beaucoup d'entre eux à David. Et il conclut par ces paroles : « L'histoire des Psaumes n'est plus l'analyse des sentiments d'une âme ascétique, juste ou pécheresse, joyeuse ou tourmentée; elle est au contraire l'histoire d'un peuple, ballotté entre les vicissitudes de quatre empires, qui se disputent la domination du monde; elle est l'histoire d'une grande idée religieuse, la plus sublime qui ait jamais émergé dans la lumière de Dieu, en dehors des humaines

(1) *Origini e vita storica della lingua ebraica*, 1902, p. 188 sv.

(2) *Storia dei Salmi*, Letture fatte nel R. Istituto di studi superiori in Firenze, durante la Quaresima del 1902.

tempêtes d'où est sorti le christianisme; c'est l'histoire du peuple d'Israël et de la foi messianique » (p. 388). Avec cela l'œuvre de David n'est pas exclue dans les psaumes, elle se trouvera précisée et mieux fixée. Remettant à plus tard la détermination des psaumes à attribuer à David, M. l'abbé Minocchi formule, dans son second article, les critères fondamentaux à suivre dans cette détermination : « 1° Au caractère physique et moral de David, qui fut à proprement parler un guerrier, non un ascète, répugnent les psaumes qui dans leur intonation nettement théocratique et liturgique révèlent dans le Psalmiste — désigné souvent en termes clairs — un prêtre officiant et sacrifiant, vivant continuellement dans l'enceinte du temple, ne connaissant d'autre but à sa vie que celui de célébrer devant Dieu les fonctions sacrées. 2° A la dignité royale de David, conquérant et fondateur d'un royaume, répugnent d'autres psaumes, ceux dans lesquels le poète se dit persécuté par des ennemis plus puissants que lui, spécialement des ennemis qui le calomnient et l'accusent devant les tribunaux de l'État, contre lesquels il n'a pas la force de résister; à tel point, qu'il se trouve vaincu et réduit à l'extrême misère, sans amis, désolé, malade, mourant, abandonné de tous et par tous raillé, etc... 3° A la pensée de David, enfin, répugnent les psaumes qui dans l'auteur supposent une élévation d'idée religieuse qui ne fut atteinte que par le mérite et l'œuvre des prophètes, quelques siècles plus tard » (p. 129). On voit combien ces critères, spécialement le dernier, peuvent se prêter au subjectivisme, et demandent à être appliqués avec grande circonspection. Pour les deux premiers, plus d'un lecteur fera des réserves même sur leur énonciation abstraite. Car si l'on admet, avec M. Minocchi, que « David, grand poète et grandement adonné au culte de son Dieu Jahvé, a composé probablement, et même certainement, des hymnes religieux pour être chantés par le peuple, et par lui-même à Sion devant l'arche », on ne voit pas pourquoi David n'aurait pu chanter que des sentiments strictement personnels. — Quant aux titres des psaumes, M. Minocchi, admet avec la majeure partie des critiques, que le plus souvent ils proviennent de gloses marginales insérées plus tard dans le texte. Cependant il croit que parfois « l'inscription se doit personnellement au psalmiste, lequel, se trouvant frappé, par exemple, d'une grande infortune, emprisonné injustement, aurait composé le psaume CXLII, pensant à David « réfugié dans la caverne », fuyant devant Saül. De la même manière auraient été composés d'autres psaumes dans l'esprit et, pour ainsi dire, dans la personne de David, et de David considéré dans telle ou telle occasion de sa vie. Naturellement ce David des psaumes non siens, n'est plus le David historique, mais un David idéal, devenu, à travers l'élaboration de la pensée prophétique, comme le type parfait du poète sacré et du vrai fidèle » (p. 130). Pour l'époque des psaumes, en général, M. Minocchi est plutôt radical. « Je suis convaincu que la grande majorité des psaumes est postérieure à l'exil; en cela, je me rapproche de l'opinion de Cheyne, de Stade, de Wellhausen, de Duhm et d'autres critiques insignes. Je concède, il est vrai, et avec plus de confiance que ne le font Cheyne et Stade, que dans les psaumes il y a des fragments, des hymnes entiers çà et là, antérieurs à l'exil; mais ces fragments, comparés au reste du livre, sont pour moi une partie secondaire » (p. 142).

(*A suivre.*)

Travaux français. — Le tome troisième de la *Bible polyglotte* de M. Vigouroux (1) contient les Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Tobie, Judith, Esther et Job. Le plan et la méthode sont les mêmes en matière de critique historique et littéraire

(1) In-8° de 838 pp.; Paris, Roger et Chernoviz, 1902.

que dans les premiers volumes. L'ouvrage est même plus strictement conservateur que le *Dictionnaire*.

On y lit à propos de Judith : « il y a tout lieu de penser que la narration a été écrite peu après les événements (placés sous Assurbanipal, de 688 à 646!), parce qu'au bout d'un certain temps écoulé il eût été impossible d'avoir conservé la mémoire d'événements aussi détaillés, aussi compliqués et aussi précis » (p. 524), et cela est une rigoureuse conclusion logique *a priori*. Mais dans le Dictionnaire on voit : « Il paraît cependant beaucoup plus probable que le livre de Judith est moins ancien et l'on n'a rien à objecter à ceux qui en fixent la composition à l'époque des Macchabées » (col. 1833), ce qui est fondé sur de bonnes raisons historiques. Du choc de ces deux opinions il résulterait que Judith n'est point un livre d'histoire, opinion qui paraît bien être celle du R. P. Prat, auteur de l'article Judith dans le *Dictionnaire*. En revanche, la critique textuelle est très notablement en progrès. A côté du texte classique des Septante, d'ailleurs soigneusement revu par M. l'abbé Nau, figure, pour Tobie et Judith, un second texte, publié par le même savant, d'après le Sinaïticus pour Tobie, d'après le ms. *Parisiensis* supplément grec n° 609 pour Judith. Ce même ms. est aussi reproduit intégralement en troisième pour Tobie (VI, 6-XIII, 10). On note par des signes diacritiques les divergences notables entre le grec et l'hébreu. Je tombe par hasard sur « la ville de Juda » en hébreu, chez les autres « la ville de David » (1). Cela n'est-il pas notable?

Nous prenons ici congé du suaire de Lirey, dit Saint Suaire, qui n'a vraiment plus rien à faire avec la Bible, puisqu'il n'est même pas besoin d'invoquer le N. T. pour prouver qu'il est authentiquement faux. M. le chanoine U. Chevalier, notre collaborateur, lui donne le coup de grâce dans une brochure : *Autour des origines du Suaire de Lirey avec documents inédits* (2).

La Magie assyrienne (3) est une étude de M. Fossey, suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés. Ces textes ne sont pas de beaucoup les plus importants qui soient connus, car l'auteur a eu le bon esprit de ne point reproduire ceux que King, Tallquist et Zimmern avaient déjà donnés au public. L'introduction comprend trois parties : le but de la magie, les moyens de la magie, la magie et la religion. Les faits sont bien classés; il est seulement regrettable que M. Fossey y ait mêlé avec beaucoup d'assurance des conclusions plus que douteuses. La magie est définie comme par Frazer une science primitive, antérieure à la religion, et il faut regretter que la religion se soit substituée à la magie, car il en est résulté un retard dans le progrès des sciences. On nous dit encore : « On a déjà cette idée, si obstinément développée plus tard par les Hébreux, que toute faute entraîne une calamité et que toute calamité, maladie ou accident, est la conséquence d'une faute » (p. 56). Le dernier point est en effet développé fort obstinément par les amis de Job, mais quand on dit les Hébreux, tout le monde pense à l'A. T., et telle n'est pas assurément la doctrine biblique.

De son côté, M. l'abbé François Martin, professeur à l'Institut catholique de Paris,

(1) II Par., XXV, 28.
(2) In-8° de 53 pp.; Paris, Picard, 1903.
(3) In-8° de 474 pp.; Paris, Leroux, 1902.

a publié des *Textes religieux assyriens et babyloniens* (1). Les textes sont ceux du premier volume de Craig. M. Martin ayant déjà publié la transcription et la traduction du deuxième volume, complète ainsi son œuvre, tout en annonçant que ce nouvel ouvrage n'est qu'une première série. L'introduction résume les principales idées contenues dans les textes. Ces derniers ne sont pas tous inédits, mais il importait d'avoir, dans son ensemble, la collection de Craig. L'ouvrage se termine par un lexique et par une table des noms de divinités, d'individus etc. Il n'entre pas dans le cadre de la *Revue* de faire un examen technique de ces sortes de publication, mais il faut toujours rappeler leur intérêt considérable pour la Bible. Sur ce terrain, M. Martin est un guide très sûr. L'édition est élégante, mais que de pages blanches ! nous sommes loin du principe de de Lagarde : *ne paginarum albedine oculi lædantur.*

Et le phénicien n'est pas non plus sans intérêt pour la Bible, pour peu qu'on soit convaincu de la nécessité des méthodes comparatives. Une inscription découverte par le P. Delattre à Carthage s'exprime ainsi :

קבר המלכת כהן בעלשמים בן עזרבעל השנא
בן אשמנעם[ס] השנא בן מהרבעל רב הכהנם
בן עבדמלכת רב הכהנם

M. Clermont-Ganneau traduit (*Recueil*..., V, p. 66) : « Tombeau de Himilkat, *hiereus* de Ba'al-Chamem, fils de 'Azrouba'al *deutérostatès*, fils de Echmoun'amas *deutérostatès*, fils de Maharba'al *archiereus*, fils de 'Abdmilkat *archiereus* ». Ce savant considère le mot difficile שנא comme une variante orthographique de שני « second », et remarque que ce titre rappelle d'une manière frappante le δευτεροστάτης θεοῦ Βαλμαρκώδον de Deir el-Qal'a. Stade (*ZATW*. 1902, p. 325 ss.) préférerait comme forme שׁנא au participe, et rapproche ὁ δευτερεύων comme désignation du diacre. Il s'ensuit que si le prince des prêtres carthaginois rappelle le grand prêtre des Juifs, le שנא doit avoir quelque analogie avec le כהן משנה II Reg. **25** 18 ou כהן המשנה Is. **52** 24 (cf. II Reg. **23** 4). Il faut observer aussi avec Stade l'hérédité des fonctions sacerdotales.

Recueil d'archéologie orientale de M. Clermont-Ganneau, t. V, 20e-21e livraisons, mars-avril 1903. — Sommaire : Inscription gréco-palmyrénienne d'Égypte (*suite et fin*). — Inscriptions grecques de Djerach. — Sur deux épitaphes puniques. — La notion de la sainteté chez les Sémites. — La « Porte de Nicanor » du Temple de Jérusalem (pl. VII).

M. le docteur Ronvier continue son catalogue des monnaies phéniciennes (jusqu'à Sidon) qui constituent la description la plus complète et la plus raisonnée de la *numismatique phénicienne*. Une monographie sur les *rois phéniciens* de Sidon d'après leurs monnaies sous la dynastie des Achéménides (2) intéressera non moins vivement les biblistes. On y trouvera la justification très raisonnée de la liste que l'auteur a bien voulu communiquer d'avance à la *Revue* (*RB*. 1902, p. 523). C'est un nouveau jour projeté sur l'histoire de l'Orient sous les Perses.

(1) In-8° de xxx-366 pp. Paris, Letouzey, 1903.

(2) Extrait de la *Revue numismatique*, in-8° de 76 pp. avec deux planches ; Paris, Rollin et Feuardent, 1902.

L'ouvrage de M. Victor Bérard, *les Phéniciens et l'Odyssée* (1) ne regarde pas directement la Bible. Encore est-il que la Méditerranée est par excellence la mer biblique, le grand chemin de l'évangélisation primitive, et que l'auteur cite souvent l'Écriture pour y relever des mots hébreux. On pourrait dire aussi que rien de ce qui regarde l'Orient et la Grèce n'est étranger à la Bible. Mais il est inutile d'insister sur des rapprochements qui paraîtraient forcés, alors qu'une raison intrinsèque majeure rend la lecture de ce livre si nécessaire à ceux qui s'occupent de géographie biblique. C'est la méthode même de M. Bérard qui exige leur attention. Deux écoles sont en présence, depuis l'antiquité — quant aux rapports mutuels de l'Orient sémitique et de la Grèce. M. Bérard est très résolument de ceux qui pensent que les Sémites ont longtemps exercé leur influence sur la Méditerranée et les découvertes de la civilisation mycénienne n'ont pas ébranlé sa conviction. Son enquête est guidée par l'*Odyssée:* du poème grec lui-même il conclut à la domination exercée vers l'an mille avant J.-C. par les marins de Sidon. Comment retrouver leurs traces? Par la toponymie sans doute; le procédé est ancien, et M. Bérard l'emploie constamment, en relevant dans la Méditerranée une foule de sites qui portent deux noms, l'un grec et l'autre sémitique, et qui ont le même sens, chacun dans sa langue. L'argumentation est glissante, et il a pu arriver à M. Bérard de forcer certains rapprochements ou du moins de ne pas manier avec assez de précision les formes sémitiques. Mais l'originalité du livre consiste surtout dans une méthode nouvelle pour laquelle l'auteur a créé un mot nouveau, la *topologie*. La topographie décrit les lieux, la topologie est la science des sites ou plutôt la suite des inductions historiques que fournissent les sites. Par lui-même un site règle d'une certaine manière l'histoire de ses habitants.

Il est clair cependant qu'une pareille induction ne peut aboutir à la certitude si la déduction tirée de l'histoire ne lui donne plus de poids. Aussi, M. Bérard, après avoir consulté les *Instructions nautiques,* qui fixent les conditions fatales parce que physiques de la navigation, reconnaît leur application dans l'histoire de toutes les marines qui se sont succédé dans la Méditerranée. Il ne voyage pas seulement avec le prudent Ulysse à la recherche de la grotte de Calypso ou de la fontaine où Nausicaa lavait le linge; ce sont plutôt les hardis corsaires des temps modernes, et à l'occasion les aventures d'une belle Maltaise, qui l'aident à déterminer les phases du Retour. Les Sidoniens sont toujours là à l'arrière-plan, arrêtent leurs vaisseaux dans des anses bien abritées, à proximité de l'aiguade, prêts à partir à la première alerte, si les Barbares, las de livrer leur or ou leurs filles pour la brillante camelote de l'Orient, se hasardent à un coup de force. Cette méthode est assurément applicable à la géographie biblique; elle a déjà été employée pour expliquer les voyages de saint Paul, et en particulier son débarquement à Malte, après la tempête, et pour dresser l'itinéraire des Israélites au Sinaï, mais il reste beaucoup à faire, précisément parce qu'il est plus difficile de se rendre compte des routes suivies par les caravanes, peut-être aussi parce que les voies de terre se modifient plus aisément. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de M. Bérard est des plus suggestifs pour nous. La science française, faite d'observations judicieuses sur place, mais les textes en main, d'après les sources, prenant dans la nature ses meilleures références, élégante autant que solide, a rarement produit de nos jours un livre plus attrayant et plus complètement neuf (2).

(1) Très grand in-8° de VII-591 pp. avec de nombreuses reproductions de cartes et de photographies.

(2) Le premier volume comprend : Topologie et Toponymie ; la Télémakheia; Kalypso ; les Navi-

Pendant son séjour à Jérusalem, M. Fréd. Macler a mis très heureusement la main sur un manuscrit syriaque inédit, appartenant à la communauté jacobite, et contenant l'*histoire de S. Azazaïl* (1). Il ressort de la comparaison de cette histoire avec les Actes de S. Pancrace, qu'Azazaïl n'est que la traduction syriaque de Pancrace. Le panégyriste met dans la bouche du saint de nombreux textes d'Écriture sainte. A la page 39, l'éditeur estime que certains termes sont empruntés au concile de Chalcédoine; mais ce concile visait l'unité de personne en deux natures dans l'Incarnation, tandis que le martyr fait allusion aux trois Personnes de la Trinité; l'analogie est donc purement verbale. Il est aussi bien difficile que l'auteur ait emprunté textuellement des expressions au symbole de S. Athanase, qui, comme on le sait, a été composé en latin. — Ce mémoire, a valu à M. Macler le titre d'Élève diplômé de la Section d'histoire et de philologie de l'École pratique des Hautes Études.

Travaux allemands. — L'*Histoire ecclésiastique* constituera le second volume des *Eusebius Werke* dans la collection patristique de Berlin. Le Dr Éd. Schwartz de Göttingue était chargé de publier le texte et Mommsen y devait joindre la traduction latine de Rufin. Cette version n'a sans doute qu'un intérêt médiocre à côté de l'original; mais l'œuvre d'Eusèbe n'a été longtemps utilisée en Occident que grâce à la traduction de Rufin, augmentée d'ailleurs de deux livres entiers; il ne sera donc pas superflu d'en posséder enfin une édition critique. On a cru avantageux de juxtaposer les deux textes et la première partie du volume, contenant les livres I-V, vient de paraître (2). Le texte se présente *ex abrupto*, à peine précédé de quelques avertissements sommaires, indispensables pour son utilisation; une introduction détaillée paraîtra avec le complément du livre. Schwartz se montre plein de confiance dans la tradition diplomatique du texte, en ce qui concerne la narration proprement eusébienne. Les citations veulent être examinées en particulier : celles qui sont tirées de Josèphe spécialement ont dû être retouchées dans les divers mss. d'après les éditions courantes de l'historien juif. Les références bibliques sont indiquées, cela va de soi, sans aucune discussion des variantes du texte, et les témoignages de la tradition indirecte — citations de S. Jérôme, de Zonaras, de Georges le Syncelle, etc. — sont recueillis dans la mesure où on l'a jugé utile pour établir la leçon correcte. La liste des sommaires, en tête de chaque livre, est rapportée à Eusèbe lui-même, exception faite de quelques remaniements dans les mss. postérieurs. Quant aux nos des chapitres, maintenus sur la foi d'une « bonne tradition », on ne voit pas s'ils relèvent cependant aussi de l'original. On a conservé la numérotation des paragraphes d'après l'éd. de Schwegler. Dans Rufin, Mommsen admet l'antiquité des sommaires, mais non celle des chiffres des chapitres, modifiés dans les mss. selon le caprice des scribes. M. Schwartz s'est aidé dans sa critique de

gations Phéniciennes; Nausikaa. Le second tome doit insister sur les merveilleuses aventures du Nostos. L'auteur jugera sans doute indispensable de chercher à Babylone l'origine de quelques-unes de ces légendes, ce qui sera d'ailleurs la meilleure confirmation de sa thèse générale. — Quant au rapprochement de la sainte Anne d'Auray avec la déesse syrienne (p. 244), on ne peut que s'associer en insistant aux réserves faites par M. S. Reinach, dans la *Revue archéologique*, mars-avril 1903, p. 316.

(1) *Histoire de saint Azaraïl*, texte syriaque inédit avec introduction et traduction française, précédée des Actes grecs de saint Pancrace publiés pour la première fois, par Frédéric Macler: 8° de 37 + 64 pp. avec deux phototypies; Paris, Bouillon, 1902.

(2) *Eusebius Werke*, IIer Bd, erste Hälfe : *Die Kirchengeschichte*, B. I-V..., von Dr Ed. Schwartz : *Die latein. Uebersetz. des Rufinus...*, von Dr Th. Mommsen; 507 pp. in-8°. Leipzig, Hinrichs, 1903. — 16 M. — Sur le Ier vol., cf. *RB.* 1902, p. 612 ss.

la version syriaque de l'*Histoire* eusébienne, en soumettant à une revision directe la traduction publiée naguère par Nestle.

Dans un récent fasc. des *Texte und Unters.*, M. Ad. Harnack a dressé un précieux catalogue des lettres et des fragments d'actes perdus dont on trouve la trace dans les lettres de S. Cyprien (1). Il compte 70 n^os^ : 21 documents romains, 3 africains antérieurs à Cyprien, 11 émanés de lui et 35 à lui adressés. La reconstruction ou la découverte de ces textes seraient assurément d'un haut intérêt pour l'histoire religieuse de l'époque, celle surtout du grand évêque de Carthage, de ses relations avec Rome et avec les évêques d'Afrique. M. H. ne croit point toutefois que les 11 lettres perdues de S. Cyprien aient jamais fait partie de la collection officielle de ses œuvres. Il attire spécialement l'attention sur le nombre considérable des lettres échangées avec Rome, dont l'importance dès cette époque est mise d'autant plus en relief.

On n'est pas encore tombé d'accord sur le nombre et la nature des ouvrages géographiques d'Eusèbe tels que les énumère la préface du livre Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, dit tout court aujourd'hui *Onomasticon*. M. Klostermann, laissant de côté cet aspect du problème, examine si du moins l'Onomasticon répond encore au plan qu'Eusèbe s'était tracé : enregistrer tous les noms de localités mentionnés dans l'Écriture, les comparer aux noms modernes, décrire les sites, indiquer les distances, etc. En fait, plusieurs livres bibliques, les Chroniques, Esdras, Job, les Maccb., d'autres encore sont passés sous silence et des noms considérables, Rome, Éphèse, Athènes par exemple, ne figurent point. Il s'entend bien pourtant qu'Eusèbe n'avait pas le dessein de parler de villes aussi célèbres et qu'il voulait se restreindre surtout à la Terre Sainte, non sans faire à l'occasion quelques incursions dans les pays limitrophes. Et ainsi il n'a réalisé en somme ni une topographie complète de la Palestine, ni un traité intégral de géographie biblique. A vrai dire, les ouvrages anciens eurent-ils jamais cette rigueur de méthode et cette unité de plan exigées de nos jours ? M. K. étudie ensuite la structure du livre : malgré l'imperfection de la tradition diplomatique, on peut se faire une idée assez exacte du traité d'Eusèbe. Ses sources sont plus difficiles à préciser. C'est d'abord la Bible des LXX sans doute d'après cette recension Palestinienne d'Origène vulgarisée par Eusèbe et Pamphile (cf. S. Jér., *Præf. in Paral.*); les Hexaples ont été utilisés aussi et Josèphe. Klost. a noté quelques passages inspirés d'Origène; les documents de l'administration romaine ont pu être mis à profit, peut-être d'autres sources encore qui nous sont aujourd'hui inconnues. En quelques cas Eusèbe a pu parler d'après sa connaissance personnelle des lieux, mais on ne peut l'affirmer ni le nier d'aucun cas particulier. La tradition du texte repose : 1° sur un unique ms. (Vatic. 1456) ancien, mais remanié au XIe siècle, qui a influencé tous les autres; 2° sur les nombreux témoins de la *traduction* latine de S. Jérôme. Il ne faut pas perdre de vue cependant que la version hiéronymienne n'était pas une traduction tellement stricte qu'on puisse partout reconstituer le grec avec le latin conservé. Klost : a bien établi le caractère de l'œuvre de S. Jérôme; il a montré dans quelle mesure elle pourra servir, ainsi que les sources auxquelles a puisé Eusèbe, pour reconstruire un texte critique de l'Onomasticon plus soigné et plus définitif que le texte courant de Lagarde.

(1) *Texte u. Unt.*, XXIII, 2, N. F. VIII, 2. A. Harnack : *Ueber verlorene Briefe und Actenstücke die sich aus der Cyprian. Briefsammlung ermitteln lassen.* — Er. Klostermann : *Eusebius Schrift* : περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων... — G. N. Bonwetsch : *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied... grusinich. Text...*; 8°, 45 + 28 + 108 p., Hinrichs, 1902.

M. N. Bouwetsch, qui édita naguère les œuvres de S. Hippolyte (cf. *RB.* 1898, p. 116 ss.), publie aujourd'hui en traduction allemande un texte grusinien du commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques. On doit à un savant russe, M. Marr, la découverte de ce texte dans un ms. grusinien du xe siècle et sa première publication. C'est une traduction faite vers le IXe siècle d'après l'arménien. M. B. n'a aucun doute sur l'authenticité de ce commentaire, qui s'arrête, comme les fragments déjà connus en slavon, au ch. 3 7. A sa traduction le nouvel éditeur a joint les citations d'Hippolyte traduites du commentaire arménien de Vartau sur le Cantique.

Babylonisme. On est toujours très surexcité chez nos voisins; au *Kulturkampf* a succédé le *Kampf um Babel und Bibel*, qui fait un peu de loin l'effet d'une nouvelle confusion des langues. La brochure d'Alfred Jeremias (1) est de nature à introduire dans le débat le bon sens et le sang-froid. On a voulu d'abord trouver dans les fouilles la confirmation éclatante du moindre détail biblique, maintenant on prétend que les briques ruinent l'Ancien Testament et la Révélation. Mais la Révélation est hors de la portée de pareilles attaques et les découvertes ne font qu'éclairer davantage l'histoire biblique. L'auteur prend à partie König et Budde comme trop hostiles au babylonisme, sans accepter le panbabylonisme de Winckler : brochure d'assez juste milieu.

M. Doeller répond au professeur Delitzsch (2) en montrant que les Hébreux n'ont pas emprunté leurs croyances religieuses aux Babyloniens. Mais n'est-ce pas tomber « de Charybde en Scylla » que d'admettre avec M. Hommel qu'Adapa n'était pas le premier homme « mais plutôt le démiurge ou Logos, médiateur entre Dieu et l'homme » ? Ce Logos-là pourrait bien embrouiller encore la question johannine sans terminer la guerre sacrée babylonienne.

Winckler ne s'en tient pas aux rapports de Babylone avec la Bible; comme on lui a reproché de marcher seul en avant sans s'inquiéter d'être suivi, il esquisse pour le grand public le tableau de la culture babylonienne dans ses rapports avec la nôtre (3).

M. Hilprecht se défend d'abord de prendre parti dans la bataille (4) ; il se contentera d'exposer sommairement le résultat d'une campagne de fouilles qui s'est prolongée pendant quatorze ans à Nippur, au nom de l'université de Pennsylvania, aidé des subsides généreux de ses Mécènes. L'objet principal des recherches était l'antique temple de Bel et la bibliothèque qui y était annexée. La hauteur des débris s'élève à 39 mètres, depuis le sol vierge jusqu'aux constructions des Parthes. Les différentes couches sont réparties en trois périodes principales : 1. d'environ 300 avant J.-C. à environ 1000 ans après; 2. la période sémitique, de 4000 à 300 avant J.-C. : 3. la période préhistorique sumérienne, des premières origines à l'an 4000. La bibliothèque est double : la plus ancienne, pillée par les Élamites ; une nouvelle aux temps néo-babyloniens. Les recherches ne sont pas terminées. Aussi, quoique Hilprecht enregistre avec satisfaction une trouvaille de plus de 23.000 briques, doit-il constater qu'il n'a point encore mis la main sur les chambres qui contenaient la littérature historique et

(1) *Im Kampfe um Babel und Bibel*; in-16 de 38 pp. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903.

(2) *Bibel und Babel oder Babel und Bibel*; in-16 de 36 pp. Paderborn, Schöningh, 1903.

(3) *Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unserigen*; in-16 de 54 p. Leipzig, Hinrichs'che Buchhandlung, 1902.

(4) *Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur*; 8° de 77 pages, avec illustrations. Leipzig, Hinrichs, 1903. On annonce pour l'été une publication beaucoup plus complète.

religieuse. Il appréhende même, non sans mélancolie, que les principaux monuments n'aient été transportés à Suse pour y être retrouvés par les savants français.

Le temple contenait comme toujours une tour à étages. D'après Hilprecht, cette tour a été commencée par les Sumériens; ce sont eux qui reposent à ses pieds dans des urnes funéraires qui supposent la crémation, tandis que les sépulcres des Sémites sont encore introuvables. Des noms que portait cette tour à étages le savant explorateur conclut qu'elle représentait à l'époque la plus ancienne la demeure du père des dieux qui trônait dans le ciel, pour sa partie supérieure; la partie moyenne était le lieu du culte des hommes vivant sur la terre, la partie inférieure descendait jusqu'à l'Hadès où reposaient les morts. Conception véritablement grandiose d'un sanctuaire, bien supérieure à celle des Sémites pour lesquels les Temples sont devenus les tombeaux des dieux. Aussi Hilprecht n'hésite-t-il pas à conclure que quatorze ans d'observations et d'études l'ont amené à considérer l'histoire et la civilisation babyloniennes comme un phénomène de dégénérescence constante. Loin que le peuple d'Israël ait pu trouver en Babylonie quelque lumière religieuse, les Juifs exilés et séparés de l'influence de leurs prophètes n'y ont appris que les plus grossières superstitions. M. Hilprecht est ainsi ramené, à la fin de son travail, à donner son avis sur la question brûlante : on voit qu'il est assez diamétralement opposé à celui du professeur Delitzsch.

On sait que le plus extraordinaire de ces textes babyloniens volés par les Élamites est le Code de Hammourabi. Il enrichit la controverse d'un thème nouveau. Hammourabi est le lion du jour. Winckler (1) et Jones (2) ont repris la traduction du P. Scheil à laquelle ils rendent d'ailleurs un hommage bien mérité. M. Jean Jeremias a analysé le Code (3) en le comparant aux diverses couches de la Thora. On sent en le lisant quelle impression profonde la sensationnelle découverte a produite dans les cercles critiques. L'auteur a reconnu (cf. *RB.* 1903, pp. 27 ss.) l'étroite parenté des lois babyloniennes avec le Code de l'Alliance (4) et conclut à des origines communes en Arabie (5). La comparaison morale le confirme dans la foi à la divinité de la Thora, la comparaison historique grandit à ses yeux le rôle de Moïse, quoiqu'il n'ose rien affirmer quant à la rédaction, peut-être par un reste d'égard pour le soleil pâlissant de Wellhausen. Pourtant, remarque-t-il non sans malice : « Welhausen soutiendrait-il encore que Moïse est aussi peu l'auteur de la loi que Notre-Seigneur Jésus-Christ le fondateur de l'ordonnance ecclésiastique de la Messe? » (p. 45, note).

M. Grimme, professeur à l'Université de Fribourg (6), montre dans Hammourabi le législateur qui donne au droit sa base naturelle, tandis que Moïse est complètement pénétré du sentiment religieux. Moïse remonte donc à la hauteur où l'avaient placé les âges; les critiques qui iront contempler à S. Pietro in Vincoli ses traits majestueux croiront entendre de ses lèvres frémissantes : attendez qu'on ait trouvé le Code de Hammourabi!

(1) *Die Gesetze Hammurabis*, dans *Der alte Orient*, 4e année, n° 4.

(2) *The oldest Code of Law in the World.*

(3) *Moses und Hammurabi:* in-16 de 47 p. Leipzig, Hinrichs, 1903.

(4) La comparaison est parfois forcée; ainsi p. 37 : Fornication d'une veuve, peine du feu (Code Ham. 110, Gen. 44 9); dans le Code bab. il ne s'agit pas d'une veuve, mais d'une prêtresse; ce qui est puni, c'est le sacrilège. Jeremias a-t-il été induit en erreur par la glose de Winckler : *Geweihte die nicht mehr heiraten darf?*

(5) En insistant sur l'origine arabe du roi, Jeremias ne tient pas compte de ce qu'il dit lui-même de son origine éridienne; il n'a pas non plus remarqué la différence profonde qui sépare les coutumes des nomades de celles des civilisés.

(6) *Das Gesetz Chammurabis und Moses;* 8° de 45 pp. Koeln, Bachem, 193.

Et ce n'est pas fini. Excité par les protestations véhémentes des pasteurs protestants, Delitzsch a publié une seconde conférence, beaucoup plus directement tournée contre l'Ancien Testament, et une troisième aura peut-être vu le jour avant ces lignes. On ne pouvait, dans le Protestantisme, choisir un arbitre plus autorisé que Gunkel, professeur de théologie de l'A. T., mais qui s'était montré très persuadé de la grande influence exercée par Babylone sur Israël; il suffit de rappeler *Schöpfung und Chaos* et le commentaire sur la Genèse. Ce savant n'a pas hésité à entrer en lice (1). Lui qui recourt sans hésiter aux lumières d'un assyriologue spécialiste, a trouvé mauvais que Delitzsch foulât sans précaution les plates-bandes de la Bible et a relevé assez vivement quelques *lapsus calami* dont on aurait dû se garder, surtout devant un si auguste auditoire! Puis il montre quelle est la supériorité de la Bible et maintient énergiquement la révélation dans l'A. T. Tout est dit d'un ton grave, avec chaleur et conviction, avec tristesse même, en voyant renaître dans les universités allemandes ce rationalisme qu'on croyait disparu. Mais de quelle révélation s'agit-il? Évidemment pas de la révélation surnaturelle des écoles orthodoxes; celle-là est encore plus loin des académies que le rationalisme. Il s'agit d'une notion plus spirituelle et plus approfondie de la révélation, de la révélation de Dieu par l'histoire, non point extérieure mais intérieure. — Que la notion de l'inspiration — surtout chez les Protestants — ait été trop mécanique, nous n'y contredisons pas. Mais nous ne voyons pas très bien en quoi la révélation de M. Gunkel se distingue des opérations ordinaires de la nature, qui ne vont jamais sans l'action de Dieu. On nous dit : « l'œil de la foi voit Dieu qui parle à l'âme »; « nous reconnaissons la Révélation divine dans ces grands personnages de l'histoire qui expérimentent le mystère sacré au plus profond d'eux-mêmes et en parlent avec des langues de feu; nous voyons la Révélation de Dieu dans les grands tournants et dans les merveilleuses accommodations de l'histoire » (p. 36 s.). C'est cette révélation que Delitzsch, qui paraît la connaître beaucoup mieux que Gunkel ne prétend, a appelée non sans impertinence une *Verwässerung* de l'ancienne doctrine, c'est-à-dire qu'on y a mis beaucoup d'eau pour la rendre plus supportable aux estomacs modernes. Et vraiment ce n'est pas trop dire! Qu'est-ce que la Foi? et si ce n'est une vertu surnaturelle, pourquoi les uns perçoivent-ils ce que d'autres ne voient pas? Et pourquoi ces grands personnages sont-ils arrivés à des idées plus pures sur la divinité, et ont-ils mieux compris les leçons, hélas! si obscures de l'histoire? Si Dieu n'est pas intervenu par sa lumière et par sa grâce, d'où vient le phénomène de la vraie religion de l'A. T. dont Gunkel confesse la supériorité? Lorsqu'il se dit Israélite par la religion, comme Grec par l'art, veut-il dire que la supériorité religieuse des Hébreux tient à leurs dons naturels, comme celle des Grecs dans l'art est le résultat de leur sens exquis des proportions? et alors pourquoi les Juifs ont-ils rejeté le Christianisme, que Gunkel juge avec raison très supérieur à l'A. T. sans concéder à Jésus la moindre qualité surnaturelle? — Que d'eau! Trop d'eau! D'ailleurs toute cette phraséologie n'est pas nouvelle, ni peut-être d'origine allemande, et on se souvient en France d'avoir entendu Cousin parler dans un style johannique du médiateur entre Dieu et l'homme, du Verbe incarné qui n'était autre que la Raison. La foi de Gunkel, destinée à maintenir le Christianisme et spécialement l'église évangélique contre le rationalisme, n'est-elle pas un peu de cette famille?

Les sémitisants trouveront un double intérêt à parcourir le volume du Prof. D. H.

(1) *Israel und Babylonien*, von D. Hermann Gunkel; in-12 de 48 pp. Göttingen. Vandenhöck et Ruprecht, 1903.

Müller sur *les dialectes du pays de Soqoṭra et du Mahra* (1); la connaissance de dialectes qui n'ont pas encore été soumis à une étude minutieuse, et la constatation déjà souvent renouvelée, de l'immense diffusion des mêmes légendes populaires dans l'Orient sémitique. Dans la quatrième partie de l'ouvrage, p. 181-226, M. Müller examine ce dernier point, en établissant une comparaison entre les huit contes recueillis par lui en pays sud-arabique, et ces mêmes contes, conservés dans les diverses littératures orientales et occidentales. Bien que l'intention de l'auteur ne soit pas de donner un travail complet sur la matière (p. VIII), ses appréciations sur la dépendance de ces légendes et leur originalité respective méritent une mention spéciale; signalons en particulier son jugement sur l'*Histoire des deux frères*. Mais l'ouvrage en lui-même est destiné, suivant le titre, à des recherches linguistiques. Comme base de ces investigations, en plus des huit récits déjà mentionnés, le livre contient trois textes bibliques dont deux en Mehri, l'histoire de Joseph et celle de Samson, et le troisième, l'histoire de Ruth, en Mehri et Soqoṭri. Quelques vers et un certain nombre de proverbes recueillis par un indigène et expliqués par lui en arabe, complètent l'ensemble des textes.

En parcourant ces pages, le lecteur ne peut manquer d'être frappé de la diversité des éléments disséminés dans ces dialectes. La nuance arabe domine, assurément, dans le Mehri surtout; mais on y trouve des mots hébreux; l'emploi du DE au lieu de l'état construit rappelle la tournure araméenne, tandis que l'usage de *šc* ou *š* pour *hya* ou *ha*, comme pronom séparé ou pronom suffixe, ramène au minéen. M. Müller nous promet une grammaire et un dictionnaire sur ces dialectes, dans lesquels il traitera ce délicat problème et lui donnera une solution autorisée.

Nous avons déjà souhaité la bienvenue à nos confrères de la *Biblische Zeitschrift*. Le premier cahier (8° de 112 p., 16 de plus que la normale) contient une introduction de Mgr v. Henle, évêque de Passau, et des articles fort distingués de Schanz, Nikel, du P. de Hummelauer, de Peters, de Belser, de Weber; une seule recension; des indications bibliographiques assez étendues — *Ad multos annos!* — Il semble que l'esprit général est beaucoup moins réactionnaire que dans les *Biblische Studien*; on peut en juger surtout par la recension de l'Introduction au N. T. de Belser, par Siekenberger, l'un des deux éditeurs de la *Revue*. Le recenseur reproche à l'auteur un ton beaucoup trop tranchant dans des questions difficiles, et lui demande de distinguer entre la tradition des Pères et leurs combinaisons. Les notes de bibliographie seront particulièrement bien accueillies par les personnes qui regrettaient que la *Revue biblique* n'entrât pas dans cette voie. Les raisons en étaient que ces notes se trouvent dans le *Theologischer Jahresbericht* et pour l'A. T. dans la Revue de Stade; qu'elles sont inutiles au grand public et que les savants savent les trouver puisqu'on ne dépouille ici que les revues professionnellement bibliques; qu'il était impossible de les faire complètes à Jérusalem et que si elles ne sont pas complètes, elles perdent leur intérêt. La *Revue biblique* a tenu surtout à promouvoir certaines idées et certaines méthodes en choisissant parmi les faits et parmi les livres ce qui faisait le mieux connaître les mouvements d'opinion; elle n'en est pas moins très satisfaite de se voir compléter au point de vue bibliographique par la Revue catholique allemande. Citons une revue biblique qui n'est pas dépouillée : le *Biblical World*; mais a-t-on une idée complète du mouvement biblique sans consulter la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, où paraissent les articles et les recensions de M. Loisy; le *Bulletin de Toulouse*, organe de Mgr Batiffol; les *Studi religiosi* où écrivent

(1) *Südarabische Expedition*, Band IV. *Die Mehri und Soqoṭri-Sprache*, von D. H. Müller; 4° de IX-226 pp. Wien, A. Hölder, 1902.

Minocchi, Fracassini, Semeria, Bonaccorsi, et qui représentent toute l'école italienne de la critique modérée? Peut-être ici encore systématique n'est-il pas synonyme d'intégral.

Palestine. — *PEFund Quart. Statem.*, janv. 1903. — Le rapport sur les fouilles de Gézer a été analysé en son temps (*supra*, p. 288 ss.). — Sir C. W. Wilson, *Golgotha and the holy Sepulchre* (suite), esquisse l'histoire de Jérusalem depuis l'époque d'Hadrien et la construction d'Ælia. La continuité et la valeur de la tradition chrétienne relative aux Lieux Saints lui paraissent bien fondées; mais le silence absolu au sujet du Calvaire et du Saint-Sépulcre jusqu'au IVe siècle, et par ailleurs la disposition d'esprit des premiers chrétiens, plus soucieux du Christ ressuscité que du lieu de sa mort et de sa sépulture, l'inclinent personnellement à penser qu'une tradition des sanctuaires n'a pas existé. — P. G. Baldensperger, sous le titre *The immovable East*, entreprend de décrire tout ce qui concerne la Palestine moderne, en le comparant avec la Bible. Sa première étude embrasse les diverses classes et professions dans les principales localités. — Avril 1903. — Wilson : Notice nécrologique sur le savant météorologiste James Glaisher. — M. Cl.-Ganneau : *Arch. and epigr. Notes on Palestine* (suite). 1° un ossuaire juif découvert par Miss Gladys Dicksou « dans une tombe aux environs de Jérusalem ». L'épigraphe bilingue est lue : Ὀστᾶ τῶν τοῦ Νεικάνορος Ἀλεξανδρέως ποιησάντος τὰς θύρας, נקנר אלכסא, *Restes de la* [famille] *de Nicanor l'Alexandrin qui fit les portes. Nicanor Alexa...* Il ressort du docte commentaire accompagnant la lecture, que ce Nicanor est le juif célèbre d'Alexandrie qui fit exécuter à ses frais les splendides portes de la cour intérieure du Temple hérodien auxquelles son nom demeura attaché. Sans parler du haut intérêt historique de ce petit texte, il faut signaler combien il est précieux à cause de la date fixée ainsi pour déterminer par rapprochement celles des épigraphes analogues sur les ossuaires juifs de Palestine. 2° *An inscribed Altar at Kadesh-Naphtali*, déchiffrement de l'inscription gravée sur un autel votif découvert en 1865 par M. Wilson et disparu aujourd'hui. Le nom du dieu, quelque Baal local, est malheureusement impossible à déterminer; le monument daterait de la fin du IIIe siècle après J.-C. 3° *Mount Hermon and its God...* est l'histoire compliquée d'une inscription fruste découverte il y a quelque trente ans par Warren dans le temple qui couronne le sommet de l'Hermon, apportée en Angleterre à travers mille difficultés et entrée sous une rubrique très vague dans les collections du *PE Fund*, où elle avait été observée seulement par M. Cl.-Ganneau, à qui il a fallu de longues années et d'heureuses circonstances pour en établir l'identité, en tracer l'histoire et en fixer le sens : Κατὰ κέλευσιν θεοῦ μεγίστου κ(αὶ) ἁγίου ὀ(?) ὀμνύοντες, ἐντεῦθεν, *Sur l'ordre du dieu très grand et saint, ceux qui se sont liés ici par un serment!* ὀ est tenu pour « une orthographe vulgaire » de οἱ. Le *grand dieu* est sans doute le Baal Hermon de la Bible (Jug. V, 3; I Chron. V, 23), la célèbre personnalité mythologique dont le nom se cache peut-être encore sous la désignation moderne de la montagne, *Djébel ech-Cheikh*, la montagne du *Vieux*. — Sir C. W. Wilson : *Golgotha...* (suite), examine la valeur des documents qui fixent l'authenticité du Calvaire et du Sépulcre à partir de Constantin. Eusèbe n'est certainement ni le faussaire, ni le rhéteur pur et simple qu'on a dit parfois. Il écrit avec sincérité, mais pas *de visu* et il se pourrait qu'en l'absence de tradition, au temps de Macaire et lors de la découverte de la Croix, on ait fait des adaptations plus ou moins incertaines du Calvaire et du Tombeau à des détails locaux qui furent dès lors consacrés. L'analyse très soigneuse de M. Wilson exigerait mainte observation hors de propos ici. Il est enclin à douter des identifications traditionnelles, en quoi nous ne pouvons le suivre, mais il convient de faire ressortir avec quelle loyauté et quelle dignité grave et

impartiale le savant maître discute les divers aspects du problème, qui, malgré son importance, observe-t-il très justement, *does not affect any Christian dogma or article of faith.* — Les *Notes from Jerusalem* de M. S. Merrill contiennent quelques détails précieux, notamment sur l'ancien cimetière dans le terrain dit de la *Dormition,* près du Cénacle. — Herbert Rix : description de Bethléem de Galilée, découverte d'une source d'eau douce, « ʿAïn el-Hasel », à un quart de mille au nord de *Ṭabghah;* essai d'identification de Bethabara avec Beth-Nimrah. — Baldensperger : *The immovable East* (suite); les divers métiers dans les villes. — M. Macalister : notes sur la nécropole de l'Ou. Rabâby; reproduction sommaire de deux textes grecs du musée de Jérusalem, dont l'un est l'épitaphe de Kaïoumos (cf. *sup.*, p. 275); encore l'inscription de *Qiryath Saïdeh,* dont la *RB.*, les *Archæol. Res.* de M. Cl.-Ganneau, etc., ont fourni depuis longtemps des fac-similés. La meilleure note de cette série est celle où M. Mac. élimine enfin de l'épigraphie de Jérusalem la fameuse inscription si controversée de Pachomios (cf. *RB.* 1892, p. 565), qu'il déclare fausse, avec toute raison, je crois. — Wilson : *Le bouclier de Hamza.* — Masterman : observations à la mer Morte. — Conder : *Burial and Burning.* — S. A. Cook : Essai de déchiffrement d'une épigraphe en hébreu carré signalée depuis longtemps à Fîq dans le Djôlân.

Si la *Revue* s'imposait la tâche de discuter les thèses palestinologiques mal établies, il lui serait facile de montrer que M. l'abbé van Vebber a dépensé beaucoup de lourde érudition en pure perte pour soutenir que la piscine de Béthesda est identique à celle de Siloé (1). Voici seulement à titre de curiosité la structure générale de ce monumental paradoxe. L'archéologie et la tradition ont fait également fausse route : seul Thenius avait entrevu la vérité, sans être à même de la préciser. La tradition génuine, Vebber la cherche en Asie Mineure et la trouve dans saint Irénée (*Adv. hæres.*, IV, 8 2) : ... *et Siloa etiam saepe sabbatis curavit et propter hoc assidebant ei multi die sabbatorum*, ce qui serait une allusion à Joa. 5. « Assidebant ei (se. Siloae) » n'est guère latin, et il est bien plus naturel d'entendre *ei* du Sauveur. Mais voici mieux, car saint Jean atteste lui-même à M. V., d'abord que *Béthesda* est située « près de la piscine probatique » — lisez ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ —, ensuite que cette *maison de miséricorde* égale la piscine de Siloé; c'est limpide, pense le docte auteur, par Joa. 9 4, qu'il faut ainsi entendre (p. 186) : « Nous devons (c'est-à-dire moi et Siloé) accomplir (sans cesse) les œuvres prodigieuses de celui qui nous (moi et Siloé) a envoyés », etc. Siloé, ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος, est impliqué par τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς de saint Jean ! On trouvera là une nuance de fantasmagorie mal compensée par le luxe inopportun des références aux classiques grecs et latins pour démontrer par exemple que l'évangéliste n'a pas pu sous-entendre πύλη après προβατικῇ. Quant aux données topographiques et archéologiques, on ne s'étonnera pas que M. Vebber les ait aussi maltraitées que l'Évangile. Il aboutit par cette voie à des découvertes tout imprévues, retrouve les bains construits par Hadrien, montre avec quelles sages précautions on y avait pourvu à la moralité publique, fixe à Sainte-Anne la piscine du Strouthion, refait en partie les murs de Néhémie, illustre *ab ovo* toute la topographie de Jérusalem. Et quand on a eu la persévérance de le suivre dans ce qu'il nomme si justement (p. 407) son « Labyrinth von Untersuchungen », on est récompensé par cette brillante découverte finale, que « Béthesda-Siloé-Probatique » égale aussi cette tour anonyme dont la chute malencontreuse écrasa un jour pas mal de monde à Siloé (voy. saint Luc, 13 4). Che-

(1) *Der Teich Bethesda und der Teich Siloe*, dans *Theolog. Quartalschr.* 1903, p. 161 ss., 369 ss. Ce n'est que la partie topographique d'une longue étude sur le miracle de Béthesda.

min faisant, on aura lu un petit roman pastoral sur la façon dont le « troupeau municipal » était parqué dans la Jérusalem postexilienne ; on se sera rafraîchi la mémoire de force textes de Thucydide, Aristophane, Polybe, Diodore, qui doivent éclairer les problèmes de *Sion*, de *Mello*, de *Gihon*. Les « autorités » les plus modernes auront été produites, v. g. : Oppert, *Les inscr. Sargonides*, Preller, *Die Regionem der Stadt Rom*, pour étrangères qu'elles soient au sujet — non sans de multiples entorses à ces pauvres noms propres : Saulci, Catovik, Tragelles, etc. Par contre, malgré l'importance capitale que Vebber attache à la piscine de Siloé, on s'étonnera qu'il ignore les récentes découvertes de M. Bliss. Il ne soupçonne ni la basilique, ni la vraie disposition de la piscine; mais s'il s'est contenté d'étudier en gros les fouilles de M. Guthe en 1883, c'est peut-être que les trouvailles anglaises de 1897 eussent compromis l'équilibre de son capricieux château de cartes.

S'il y a quelque mélancolie à lire M. Vebber, tout est gaîté de rencontrer dans *La Terre Sainte* (15 mars 1903, p. 95) la nouvelle que la mer Morte va disparaître, puisqu' « elle a sensiblement diminué depuis quelques siècles, et que sa plus grande profondeur n'excède pas trois mètres ». L'auteur a lu cela, dit-il, dans les articles d' « un savant anglais » ; il s'agit de la belle étude de M. Wilson dans une récente année du *Quart. Statement*. Il a oublié de noter qu'il s'agissait, à l'endroit qui l'a frappé, des lagunes au sud de la *Lissân* et que le bassin proprement dit de la mer Morte avait encore des fonds de 3 à 400 mètres. Donc, pas d'émoi prématuré!

La note grave et scientifique reparaît dans le même périodique avec les nouveaux articles du T. R. P. Féderlin sur « Les laures et monastères de la plaine du Jourdain et du désert de Jérusalem » (nos du 15 avr. et ss.). La rive occidentale du fleuve est décrite avec une précision dont les topographes sauront gré au savant supérieur de Sainte-Anne. Une carte déjà publiée fixe les localisations des établissements monastiques, découverts pour la plupart dans cette nouvelle et méthodique exploration; les articles fournissent la documentation historique et décrivent les débris encore subsistants. A noter la nouvelle identification de la laure de Calamon, avec d'intéressantes ruines découvertes à quelque distance à l'orient d' *'Aïn Hadjla*.

A cette même laure de Calamon et à celle de Saint-Gérasime l'archid. Cléophas Koikylidès a consacré un récent ouvrage (1). Le volume contient une longue introduction historique, les Vies de saint Gérasime par Cyrille de Scythopolis et Sophrone patriarche de Jérusalem (?), des extraits de Jean Moschus, de Siméon Métaphraste et d'autres auteurs sur le même saint, sur saint Cyriaque et sur les laures. Si cette compilation ne fournit pas aux spécialistes des données nouvelles, du moins elle met à la disposition du commun des lecteurs l'ensemble des documents relatifs au sujet. Il faut signaler aussi, dans l'introduction, une longue note étrangère au sujet, mais intéressante pour l'histoire de la Jérusalem byzantine. Dans un mss. géorgien de la bibliothèque patriarcale orthodoxe, Cléophas a trouvé une liste des victimes massacrées dans la prise de Jérusalem par les Perses. Le nouveau document, offrant des variantes dans les chiffres et les désignations topographiques, mérite d'être étudié. Il y avait sans doute avantage à être renseigné sur les mss. et le docte bibliothécaire en fera probablement la publication. Pour le moment il s'est contenté de faire connaître le texte d'après une traduction grecque due à M. le professeur J. Marr de Saint-Pétersbourg. En voici la teneur (2) : « 1, *Dans l'église de Saint-Georges hors la Ville on*

(1) Αἱ παρὰ τὸν Ἰορδάνην Λαῦραι Καλαμῶνος καὶ ἁγίου Γερασίμου... ; petit in-8°, μδ'-108 pp. Jérusalem, 1902.

(2) Traduit du grec d'après la note de Cléophas K., p. ζ' s. Les nos sont ajoutés.

trouva dans le sanctuaire 7 victimes. 2, *Dans l'atrium de l'Anastasis* [(?) βασιλικῇ Αὐλῇ], *28.* 3, *Dans les réservoirs* (1), *275.* 4, *Devant la porte de la Sainte Sion, 1270.* 5, *Dans la* Νέα Ἐκκλησία, *dans le sanctuaire, 600.* 6, *A Sainte-Sophie...., 477.* 7, *Dans l'église des Saints Cosme et Damien, 1212.* 8, *Dans la bibliothèque de la* Νεα Ἐκκλησία, *70.* 9, *Dans le monastère de la Sainte-Anastasis, 212.* 10, *Dans le marché, 39.* 11, *Devant l'autel* (θυσιαστηρίου) *des Samaritains, 919.* 12, *Dans la vallée de Saint-Cyrille, 1449.* 13, *A l'occident de la Sainte-Sion, 196,* 14, *A la piscine probatique, 2107.* 15, *Dans la vallée de Saint-Jacques, 308* (2). 16, *Près de la source de Siloé, 2818.* 17, *Dans la vallée* τῶν Μαγείρων, *921.* 18, *Dans le Birket Mamilla, 4518.* 19, *Dans l'hospice patriarcal pour les vieillards* (Γηροκομείῳ), *318.* 20, *Au lieu dit* Χρυσόπολις, *1202.* 21, *Dans le monastère de Saint-Jean, 4219.* 22, *Dans l'asile royal pour les vieillards, 780.* 23, *Sur le mont des Oliviers, 1217.* 24, Ἐν τῷ τῆς ἀναστάσεως τόπῳ τῆς Πατρονίκης, *300.* 25, *Sur la petite place, 202.* 26, *Sur la grande place, 317.* 27, *Dans l'église Saint-Sérapion, 338.* 28, *Devant le saint Golgotha, 80.* 29, *Dans les grottes, dans les citernes desséchées, dans les réservoirs où il y avait de l'eau, et dans les jardins, 6917.* 30, *Près de la tour de David, 265.* 31, *Sur la brèche du mur par où les Perses pénètrent dans la ville, 9809, et beaucoup d'autres.* » Ce catalogue est attribué à un certain *Thomas* de Jérusalem. Le document géorgien relève donc du même original que le texte arabe publié naguère par M. Couret (3). Le rapprochement des deux versions jette une très opportune lumière sur la nomenclature topographique. Tandis que l'arabe énumérait 32 sites, le géorgien n'en a plus que 31. Sa liste est dans l'ensemble plus objective, la physionomie des noms est en général meilleure. Douze noms sont identiques. N°s 3, 6, 10, 13, 14, 21-23, 25-28. Onze formules désignent les mêmes lieux avec de légères variantes : 1, qui détermine la situation de l'église Saint-Georges, probablement le couvent moderne *el-Khâḍer* à Nikephourieh ; 5, où M. Cl.-Ganneau trouvera une confirmation éclatante de son ingénieuse argumentation au sujet de l'église de لينية ; 7, *église* au lieu de couvent ; 9, *monastère* au lieu de maison (دير pour دار) ; 15, *vallée* au lieu de maison ; 17, πλησίον τῆς πηγῆς ; 18, ajoute *Birket :* 19, ajoute *du lieu dit :* 24, τῆς Πατρονικῆς, où je soupçonne quelque déformation du même original grec dont l'arabe a tiré مصونيات (cf. *RB.* 1897, p. 463) ; 29, ajoute *les réservoirs secs et ceux où il y avait de l'eau ;* 30, *tour* au lieu de miḥrâb. Deux désignations nouvelles, 4 et 20, remplacent les n°s 15 et 16 de la liste arabe qui n'ont pas d'équivalent. Quatre noms offrent des lectures correspondantes aux vocables arabes défigurés et en facilitent parfois l'intelligence : 2, Βασιλικὴ Αὐλή pour دار الامانا ; 8, *la bibliothèque* de l'Église Neuve, qui fixe la lecture de مكتب (4) au lieu de صليب ; 11, l'autel des *Samaritains*, au lieu de la rue سمرنتا ; 16, la vallée des Cuisiniers (?) au lieu de *Bakhâroun*, (Μαγείρων = بخارون ?). Un nom nouveau — 12, vallée de S.-Cyrille — remplace l'ar. Maison de S. Marc. Enfin la dernière rubrique me paraît correspondre aux n°s 31 et 32 de l'arabe réunis. On lisait 31, من داخل المدينة, « de l'*intérieur* de la ville », ce qui paraissait bien un peu redondant, après l'énumération de tant de points particuliers, ou un peu anormal à cause du petit chiffre des victimes si on devait interpréter *intérieur* dans le sens de « *passim*, à travers la ville ». Quant à 32,

(1) Cette indication reparaîtra plus bas. Faut-il supposer la disparition d'un nom propre ?

(2) Peut-être la vallée de Cédron au nord de Siloé, devant le tombeau dit de saint Jacques.

(3) Cf. *RB.* 1897, p. 154 et surtout p. 458 ss. Voy. aussi Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, II, 137 ss.

(4) Soupçonnée par M. Cl.-Ganneau, *op. c.*, p. 155.

où M. Cl.-Ganneau avait déjà rétabli le sens « de l'endroit où la brèche avait été faite dans le mur », on y attendait assez naturellement la mention « pour livrer passage aux Perses », ainsi qu'elle figure dans la traduction géorgienne. L'arabe aura disjoint ce membre de phrase et constitué un chiffre, moyennant une petite opération assez originale : au n° 29, le géorgien compte 6.917 victimes, l'arabe 6.707, soit une différence de 210. Or c'est le chiffre de 210, augmenté de 2.000, qui figure dans le n° suiv. avec le miḥrâb de David, au lieu de 265 du géorgien, tandis que ce même chiffre 265 est rattaché dans l'arabe à la formule parasite « de l'intérieur de la ville ». A signaler aussi comme remaniement artificiel des chiffres n°s 25-26 où le géorgien a 202 et 317 au lieu de 102 et 417 de l'arabe, d'autres encore. Mais pour insister davantage sur ces rapports numériques, ou pour s'attacher à la localisation plus exacte des nouveaux sites indiqués, il faudrait être plus exactement renseigné sur la date, l'origine et la valeur du document qui vient d'être produit, en attendant qu'une heureuse trouvaille fasse connaître l'original grec d'où il paraît procéder.

L'*Atlas de Géographie sacrée* que Mgr Grammatica destine « surtout aux ecclésiastiques et aux écoles de Théologie » se distingue avantageusement des ouvrages similaires déjà en circulation. Il contient un texte substantiel, résumant la géographie physique, historique et chorographique figurée dans les cartes. Sur quelques points l'auteur est tout à fait au pair avec les opinions les plus modernes, tandis qu'il se tient ailleurs dans un traditionalisme peut-être par trop *prudent*. Malgré le caractère de l'ouvrage, des indications bibliographiques choisies avec tact eussent été fort avantageuses aux étudiants soucieux d'approfondir quelque peu les notions sommaires qui leur sont fournies. Le texte est très illustré, les gravures à peu près toutes de bon goût, quoique toutes ne soient pas très en rapport avec le sujet. Puisque la provenance de trois ou quatre photographies est indiquée lorsqu'il s'agit d'une princesse italienne, on aimerait qu'il en fût de même dans les nombreux cas où sont reproduites par exemple les belles gravures de l'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* de M. Maspero, à peine citée correctement à la fin de la préface. Les cartes et plans ont été exécutés avec soin d'après les documents anglais, allemands, français même à l'occasion. C'est ainsi que dans le plan de Jérusalem antique figure le tracé de la seconde enceinte publié il y a un an par la *Revue biblique*. Un second volume annoncé contiendra la *Géographie ecclésiastique*.

Mitheilungen u. Nachr. DPV. 1901, n° 3 (paru le 10 févr. 1903). H. Lucas publie douze inscr. grecques de Djérach, d'après des copies trouvées dans les papiers du prof. Kiepert. A l'exception d'une seule, toutes les autres figurent depuis de longues années dans la *RB*. A noter, dans la dédicace des propylées, que la copie de Kiepert porte ἀφιέρωσεν à la fin de la ligne 6, où le R. P. Germer-Durand suppléait ἀφιερώ[θη], les dernières lettres ayant aujourd'hui disparu (*RB*. 1900, p. 94). Pour construire sa phrase sans exiger un accusatif στοαν que l'estampage n'autorise pas, M. Lucas lit : τὸ προπύλ[αιον σὺν τῇ] στοᾷ.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1903-1904 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De sacramentis in genere et in specie.* Feria III^{a}, V^{a} et Sabbato, hora 8^{a} a. m.

R. P. St. Hugueny.

Theologia moralis. — *De justitia et de religione.* Feria II^{a}, IV^{a} et VI^{a}, hora 8^{a} a. m.

Adm. R. P. Alph. Azzopardi.

Philosophia. — *Metaphysica. Historia philosophiæ.* Feria II^{a}, III^{a}, IV^{a} et Sabbato, hora 8^{a} a. m.

R. P. G. Pays.

Jus canonicum. — Feria II^{a} et VI^{a}, hora 4 3/4 p. m.

R. P. St. Hugueny.

Exégèse du N. T. — *Les Évangiles synoptiques.* Mercredi et samedi, à 4 3/4 s.

R. P. R. Savignac.

Exégèse de l'A. T. — *Les Rois.* Mercredi, à 10 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Théologie du N. T. — Lundi, à 9 h. m.

R. P. S. Perret.

Théologie de l'A. T. — Mardi et samedi, à 10 h. m.

T. R. P. M.-J. Lagrange.

Géographie de la Terre Sainte et Topographie de Jérusalem. — Lundi et vendredi, à 10 h. m.

R. P. H. Vincent.

Langue hébraïque. — *Grammaire.* Mercredi et samedi, à 5 h. 1/4 s.

R. P. S. Perret.

Langue araméenne. — Mardi et samedi, à 9 h. m.

R. P. R. Savignac.

Langue grecque. — Mardi et samedi, à 9 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Langue arabe. — Lundi et vendredi, à 9 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Grammaire comparée des langues sémitiques. — Samedi, à 8 h. m.

R. P. A. Jaussen.

Langue assyrienne. — *Éléments.* Jeudi, à 10 h. m.

T R. P. M.-J. Lagrange.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.

Voyages.

Ier, du 12 octobre au 8 novembre. — Jéricho, Mont Nébo, Mâdaba, Dibân, Kerak, Tafîleh, Chôbak, Pétra, Dut-Ras, Lédjoun, Qsour Becher, Qala'at Ziza, Mechatta, Hesbân. Si c'est possible, retour de Pétra par l''Arabah, Abdeh, Qarnoub, Bir-es-Seba', Hébron.

IIe, du 8 au 13 février. — Beit-Horon, Médiyeh, Tibneh (Tombeau de Josué), Prentis, Mesha, Selfit, 'Atarah, Djifneh.

IIIe, du 11 avril au 12 mai. — Taïbeh, Phasaélis, Damyeh, 'Adjloun, Mar Elyas, Irbid, er-Remteh, Dera'ah, Bosrah, Qanawât, el-Merza'ah, le bord occidental du Ledja, el-Mismiyeh, Damas, Ba'albek, Zahleh, Sidon, Tyr, Saint-Jean d'Acre, Caïffa, Atlit, Césarée, Lydda, Amwâs, Jérusalem.

Le prix des voyages est de vingt francs par jour.

L'EUCHARISTIE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

D'APRÈS DES CRITIQUES RÉCENTS

I. — LES SYNOPTIQUES.

M. Hoffmann a bien posé la question dès la première page de son livre (1) : l'eucharistie, en tant qu'elle est un rite sacramentel, est-elle une institution de Jésus? On ne met pas en doute que les Synoptiques aient cru à la réalité de cette institution, et tout autant saint Paul. Mais ce sont là des attestations relativement tardives, et le travail inconscient de la foi primitive a pu s'interposer, prêter au Christ une pensée qu'il n'a pas eue. « Personne n'est coupable et personne n'est excusable : si la réitération de la cène n'avait pas été prescrite par Jésus, — et qui peut affirmer qu'elle découle nécessairement de l'essence de l'Évangile? — on n'en aurait pas moins fait un sacrement, d'une comparaison, d'un mot, d'un geste de Jésus » (2). Pourquoi? Parce que l'âme religieuse d'alors réclamait des sacrements, nous assure-t-on. Voilà une raison qui vaut ce qu'elle vaut, et vraiment elle ne vaut pas très cher. Mais l'hypothèse qu'elle exprime demande à être discutée. C'est la ligne sur laquelle s'établit le protestantisme, le dernier en date, celui de la liquidation du christianisme historique. Jusqu'à Paulus, le protestantisme a tenu l'eucharistie pour une institution du Sauveur : Paulus, le premier, en reconnaissant que l'eucharistie comme institution a été pratiquée par l'Église naissante, douta qu'il fût possible de rattacher cette institution à un précepte du Christ (3). Depuis Paulus, ce doute a grandi en se fortifiant de tout l'empressement que le protestantisme allemand met à séparer l'Évangile de l'Église : il a pris corps en un petit nombre de combinaisons critiques, dont nous étudierons les plus

(1) J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum* (Berlin 1903), p. 11.

(2) A. Harnack, *Mission und Ausbreitung* (Leipzig 1902), p. 170.

(3) Voyez Cremer, art. « Abendmahl I » de la *Realencyklopädie für prot. Theol.*, t. I (Leipzig 1896), p. 32.

notables (1). La critique qu'on en peut faire n'est pas sans jeter quelque lumière sur la valeur et le fondement du sentiment ecclésiastique historique.

*
* *

Une première interprétation possible était l'interprétation eschatologique.

Saint Marc et saint Mathieu ont noté ce trait par lequel se termine chez eux le récit de la cène : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu ». Saint Mathieu, paraphrasant, parle de boire ce fruit nouveau avec les disciples dans le royaume. Luc, plus près de Marc, plus simple même, dit : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu ». C'est Luc, plus complet aussi, qui nous a conservé la parole parallélique prononcée par Jésus : « Je ne mangerai plus la pâque, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu ». Ces traits montrent suffisamment que, pour les trois Synoptiques, à la cène, au moment même de la fraction du pain et de la bénédiction de la coupe, le regard du Christ est levé sur le royaume. Mais, pour les trois Synoptiques, le royaume est l'au-delà de la passion, qui, elle, est au premier plan. Luc a très délicatement distingué ces deux plans, et il applique même aux disciples la même économie : « Je dispose pour vous comme mon Père a disposé pour moi le royaume : vous mangerez, vous boirez à ma table dans mon royaume » (XXII, 29-30). Cette récompense est le prix de la constance des disciples : « Vous êtes ceux qui êtes restés avec moi dans mes épreuves » (XXII, 28). Le royaume est l'au-delà de ces épreuves.

Nous fausserions l'économie si bien marquée par les trois Synoptiques, si nous sacrifiions un plan à l'autre, et c'est précisément la faute que l'on doit reprocher à M. Spitta d'avoir commise (2). Pour lui, les textes que nous venons de citer établissent que, « à l'heure de la cène, les pensées de Jésus étaient entièrement concentrées sur l'achèvement de son œuvre, et sur cette vue que Dieu allait faire éclater le triomphe de son royaume : par lui, Messie envoyé de Dieu, les vertus de la connaissance et de la vie éternelle allaient librement déborder dans ses disciples, comme les dons du festin préparé par Dieu à ses justes » (3).

(1) Cf. Berning, *Die Einsetzung der heil. Eucharistie* (Munster 1901), p. 5-17.

(2) F. Spitta, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls* (dans ses *zur Geschichte und Litt. des Urchristentums*, t. I, Göttingen 1893).

(3) Spitta, p. 282.

Tel est le pathos épais que l'on substitue aux indications si nuancées de Luc. Mais il est trop clair que le jour projeté ainsi sur le récit de la cène fausse ce récit, en laissant dans l'ombre tous les traits, — et ne serait-ce que l'annonce de la trahison de Judas ou du reniement de Pierre, — qui témoignent que précisément la pensée de Jésus n'était pas concentrée sur l'avènement prochain du royaume, mais envisageait le dénoûment immédiat, la trahison, les outrages, la mort. Le royaume ne viendrait qu'ensuite.

Ces prémisses posées, M. Spitta se divertit à nous montrer dans la fraction du pain et dans la bénédiction de la coupe un enseignement eschatologique. Le Christ, l'esprit rempli des pensées qu'on vient de dire, au milieu de ses disciples qui mangent, distribue du pain en disant : Prenez, mangez. Et la suite. Cette parole est étrangère à l'usage ordinaire d'un festin, bien évidemment, comme le reconnaît M. Spitta. Il est clair dès lors, conclut-il, que « le Christ se place directement dans la situation du festin messianique : il voit ses disciples mangeant et buvant à sa table dans son royaume, et il les invite à prendre part aux dons que seul il peut leur offrir » (1). Que seront ces dons sinon lui-même, excellemment? Car l'avènement du royaume ne sera pas seulement le commencement d'un festin éternel où les justes seront conviés à manger et à boire; mais, à ce festin messianique, « le pain, le vin, l'eau, tout ce qui jadis était l'aliment de l'homme, ne sera plus désormais autre chose que le Messie lui-même distribuant aux justes les biens du salut, les éternelles grâces de David! Ainsi en pensant au festin messianique, l'on pouvait dire : manger le Messie, ou. ce qui revient au même, le boire dans son sang qui est le fruit de la vigne » (2). Et c'est ce que le Christ a voulu dire.

Ce paradoxe fera sourire tout historien habitué à exiger d'une interprétation qu'elle s'adapte exactement aux textes. M. Spitta ne construit son interprétation qu'à la condition d'éliminer toutes les données qui manifestement, dans le récit de la cène, n'ont pas de signification eschatologique. Il prend le récit de Marc comme le plus près de la réalité : encore est-il obligé d'en effacer la mention que fait Marc soit de l'alliance, soit du sang répandu pour beaucoup, deux traits qui désignent la mort prochaine du Christ, non le festin messianique du royaume.

Ces données écartées, arbitrairement, M. Spitta veut que les paroles : Ceci est mon corps, Ceci est mon sang, s'entendent du festin messianique où le Messie lui-même doit être l'aliment des élus. Mais que de

(1) *Ibid.*
(2) Id. p. 276-277.

raisons protestent contre cette interprétation! Supposé, en effet, que le Christ à la cène pense au festin messianique, il devra dire aux disciples qui partagent en ce moment son pain et son vin : Bientôt, dans le royaume, vous n'aurez d'autre pain que mon corps, d'autre vin que mon sang. Le Christ ne peut pas anticiper le festin messianique. Jusqu'à l'avènement, le pain est donc du pain, le vin du vin : dans le royaume seulement le vin sera nouveau et la pâque réalisée. De plus, quoi de plus incompréhensible pour les disciples que cette image imprévue : ce pain est ou sera mon corps, ce vin est ou sera mon sang? Le Christ leur a représenté plus d'une fois le royaume comme un festin, sans doute; mais jamais il n'a exprimé cet aphorisme que le Messie y serait l'aliment des élus, fût cet aliment la figure de la justice et de toutes les béatitudes messianiques. Le Christ, à la cène, s'il a parlé comme le veut M. Spitta, a posé une énigme qui n'a été comprise de personne, jusqu'au jour où l'ingénieux professeur de Strasbourg l'a enfin comprise. Encore faut-il ajouter que ledit professeur est resté tout seul de son avis (1).

*
* *

Une interprétation plus subtile et plus séduisante est l'interprétation, non plus eschatologique, mais parabolique, proposée par M. Weizsäcker, d'abord, et plus systématiquement par M. Jülicher (2).

Dans cette interprétation, et c'en est la nouveauté, la cène au cours de laquelle le Christ rompit le pain et bénit la coupe est un épisode sur la signification duquel on s'est profondément mépris, parce que, en réalité, cet épisode ne contenait aucune institution comme celle dont on a cru y trouver l'origine. Sans doute, Paul et Luc représentent Jésus instituant, comme un mémorial de sa personne, la cène eucharistique : mais Marc et Mathieu le représentent célébrant une cène qui n'implique en aucune manière qu'elle devra être réitérée. Que Jésus eût institué l'eucharistie ou que l'institution qui se pratiquait sous ce nom dans les communautés chrétiennes primitives répondît au dessein de Jésus, c'est ce que, sans nul doute, Marc et Mathieu ont cru aussi bien que Paul et Luc; mais les sources, soit orales, soit écrites, de Marc et Mathieu ne disaient certainement rien de cette institution, puisque Marc et Mathieu sont muets. Et dès lors, conclut M. Jülicher, nous avons le droit

(1) Voyez H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie*, t. I (Freiburg 1897), p. 300.

(2) C. Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (Freiburg 1892), p. 574-580. A. Juelicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, mémoire paru dans les *Theologische Abhandlungen* (Freiburg 1892), p. 215-250, dédiés à Weizsäcker.

et le devoir de douter que Jésus ait proprement institué la cène eucharistique (1).

Ce doute, remarquons-le bien, ne serait justifié qu'autant que le silence de Marc, de Mathieu, et, si l'on veut aussi, de leurs sources, infirmerait le témoignage formel de Paul et de Luc. Nous ne pouvons vraiment pas ne pas souligner ce qu'a d'arbitraire le procédé par lequel on fait taire les témoins qui affirment, pour n'écouter que ceux qui ne disent rien.

M. Jülicher insiste. On ne saurait, dit-il, compter quatre témoignages, car au fond il n'en est que deux : celui de Luc se ramenant à celui de Paul, et Marc-Mathieu étant une seule et même tradition. Le récit de la cène s'est donc conservé sous deux formes, l'une plus développée qui est celle de Mathieu, de Luc; l'autre plus simple, plus ancienne aussi, celle de Paul et de Marc. Et entre Paul et Marc, s'il est vrai que la simplicité est une bonne note d'antériorité, Marc serait plus ancien, plus historique, tandis que Paul serait plutôt liturgique. Or, tandis que chez Paul le Christ crée une institution durable, l'Église naissante n'ayant d'ailleurs d'autre conception que celle que Paul exprime, chez Marc au contraire rien, absolument rien, ne dit que Jésus ait entendu que la cène dût être réitérée dans l'avenir par les disciples (2). M. Jülicher, en s'exprimant ainsi, transforme son doute en conviction, sans motiver cette transformation par une raison nouvelle.

Venons aux paroles mêmes prononcées par le Christ. Aux yeux de M. Jülicher, elles n'ont pas trait à l'avènement du royaume, mais uniquement à la mort que Jésus sait imminente et sur laquelle sa pensée est tout entière attachée. Jésus s'abstient de boire et de manger, mais il rompt le pain à ses disciples, il fait circuler entre eux la coupe, et, pendant qu'ils mangent et qu'ils boivent, Jésus prend occasion de cet acte si simple pour faire une comparaison, comme il avait coutume d'en faire, rattachant les sujets les plus élevés à des détails sans importance. Une comparaison, car, pour M. Jülicher, il est indubitable que nous « avons devant nous un acte symbolique, puisque la présence de ἐστί devant τὸ σῶμά μου et devant τὸ αἷμά μου n'exprime pas une réelle identité du sujet et du prédicat ». M. Jülicher, ce disant, donne un peu trop cavalièrement congé à toute interprétation qui ne serait pas symbolique; et il dépasse d'un bond le symbolisme, en faisant de l'affirmation du Christ une simple parabole.

M. Weizsäcker avait le premier prononcé le mot de parabole et

(1) Juelicher, p. 235.
(2) Id p. 238.

caractérisé les paroles prononcées sur le pain et sur la coupe, comme « une parabole dont le Christ n'a pas donné la clé ». M. Jülicher abonde dans ce sens, mais il entend bien que cette parabole n'était nullement une énigme pour les disciples. De même que le Christ aimait à proposer des paraboles par couples de comparaison, conformément aux formes parallèliques de la poésie hébraïque et des Proverbes; de même qu'il aimait à opposer ou à rapprocher le levain et le grain de sénevé, la brebis perdue et la drachme perdue, le morceau neuf et le vieil habit, le vin nouveau et la vieille outre, pour donner ainsi l'idée d'une vérité religieuse; de même, la dernière parabole tombée des lèvres du Christ est présentée sous cette forme parallélique, le pain, le vin, le sujet étant unique auquel ces deux termes de comparaison s'appliquent, et unique la vérité religieuse qu'ils expriment. De dessein prémédité et profond dans les paroles du Christ, il n'y en a point : une simple association d'idées lui fait comparer le pain à son corps, le vin à son sang. Cette comparaison n'a pas plus de conséquence que celle où le Christ, dans saint Jean, se dit la vigne et appelle son Père un vigneron. Mais elle a un sens plus pathétique. En cette heure où tout parle de la mort qui vient et où l'âme du Christ est elle-même triste jusqu'à la mort, le Christ prend occasion du pain qu'il rompt et de la coupe qu'il bénit, pour apprendre à ses disciples que sa mort va être pour eux une source de bénédiction : le Christ soulage son propre cœur, et non pas pour ses disciples seulement, mais pour lui-même, il trouve une parole qui exprime comment un homme peut aller au-devant de la ruine de tous ses plans et de toutes ses espérances (1).

Cette pensée est fort belle, reconnaissons-le, mais elle est la création de M. Jülicher. Il doit à M. Weizsäcker la suggestion du mot parabole, rien d'autre; car M. Weizsäcker persistait à voir dans la cène accomplie par Jésus une institution, encore que symbolique, d'accord en cela avec le protestantisme traditionnel. Le symbole, à ses yeux, posait un problème, et les paroles dont Jésus s'était servi « étaient comme une parabole dont il n'avait pas donné le sens ». M. Weizsäcker ajoutait judicieusement que notre tâche est de retrouver le sens que l'Église apostolique a donné à ces paroles, de remonter ainsi jusqu'à la limite la plus primitive que nous puissions atteindre, et induire l'intention du Christ par les effets que nous en connaissons (2). La méthode de M. Jülicher est sensiblement plus hardie.

Car elle oppose l'intention du Christ et soit les effets que cette intention a produits, soit l'intelligence que l'Église apostolique et les

(1) Id. p. 244-245.
(2) Weizsaecker, p. 576.

premiers disciples en ont eue. Jésus, nous assure M. Jülicher, n'a pas songé à rien laisser à une Église à venir : aucun précepte, aucune institution : pareilles intentions étaient réservées pour le temps où le Christ reviendrait dans le royaume de son Père (1). La méthode de M. Jülicher consiste, on le voit, à construire la conscience du Christ, en faisant abstraction du témoignage que lui rendent ceux qui ont bu et mangé avec lui, pour, ensuite, traiter ce témoignage de contresens.

Comment, en effet, l'Église naissante, comment les disciples ont-ils été conduits à réitérer une parabole, sinon parce qu'ils ont vu là, non une parabole, mais un précepte? Là est la difficulté radicale soulevée par la théorie de M. Jülicher. Une parabole est une image, une comparaison, et il faudra que les disciples se soient mépris totalement sur le sens de la pensée du Christ pour avoir vu ainsi dans la parabole par lui esquissée le précepte de réitérer son geste, et un « sacrement » dans ce geste. M. Jülicher nous dit que l'on a réitéré la cène, parce qu'on a cru en avoir reçu le précepte de Jésus lui-même, et rien n'est plus exact, mais c'est là précisément que gît le contresens des disciples. M. Jülicher devrait dire nettement : le sacrement de l'Eucharistie est né d'un quiproquo, — et le prouver.

Il ne sert de rien de nous dire que ce contresens s'est produit en un temps où la vie religieuse fut plus intense que jamais et plus que jamais « fatalement » productive d'intuitions, d'expressions et de légendes. L'historien n'aime pas que l'on fasse ainsi appel aux puissances occultes de l'histoire. Il ne sert pas davantage d'insister sur l'impression profonde que dut faire la cène sur les disciples qui y avaient pris part, et de nous dire que, le maître disparu, cette pâque suprême devint « le plus inoubliable moment de la vie qu'ils avaient vécue avec lui » (2). Car, si la cène n'est qu'une fraction de pain accompagnée d'une parabole, combien d'autres moments plus tragiques, plus inoubliables ou plus significatifs, dans la grande semaine et jusqu'au matin de Pâques? Puis, la difficulté reste entière : pourquoi réitérer la cène? pourquoi cette signification « sacramentelle » attribuée désormais à la fraction du pain?

*
* *

Avec M. Holtzmann, nous quittons le champ des paradoxes brillants et un peu simplifiés où nous avaient entraînés MM. Spitta et Jülicher,

(1) Juelicher, p. 245.
(2) Id. p. 245-246.

pour revenir à une étude plus éclectique, plus approfondie aussi, et qui s'efforce de tenir compte de toutes les données positives du problème.

M. Holtzmann part de cette donnée considérée comme historiquement intacte que, à la cène, Jésus a présenté à ses disciples le pain et le vin comme aliment, en exprimant qu'il y avait un rapport entre le pain et son corps, entre le vin et son sang, en exprimant plus particulièrement que son sang était le sang de l'alliance. M. Holtzmann, ce disant, se réfère au texte de Marc (XIV, 24) et de Mathieu (XXVI, 28), et il ajoute : « D'autres points restant problématiques, voilà du moins un point certain » (1).

Comment interpréter cette donnée? Nous l'interpréterons, répond M. Holtzmann, en fonction de l'idée exprimée par les mots αἷμα τῆς διαθήκης et du texte de l'Exode où l'alliance de Iahvé et de son peuple est scellée par Moïse au moyen d'un rite de sang (*Exod.* XXIV, 3-8).

Ainsi, à la différence de M. Spitta et de M. Jülicher aux yeux de qui chez Marc et Mathieu la mention de l'alliance et du sang répandu pour beaucoup doit être éliminée comme une interprétation tardive, M. Holtzmann estime que cette mention est, au contraire, le centre certain de la pensée de Jésus.

Nous croyons, comme M. Holtzmann, que l'idée d'alliance est historiquement essentielle à la signification que le Sauveur donnait à ses paroles. Mais nous ne croyons pas, pour autant, que le récit de l'Exode soit à lui seul la clé du récit des Synoptiques. Dans l'Exode, Moïse fait immoler des taureaux en sacrifice d'action de grâces; puis il prend une moitié du sang pour la répandre sur l'autel, et, après que le peuple a promis d'obéir au livre de l'alliance, Moïse répand la seconde moitié du sang sur le peuple, en disant : Voici le sang de l'alliance que Iahvé a faite avec vous! Or de toute cette liturgie, le Sauveur ne retient qu'une idée, celle de l'alliance scellée par le sang, et le reste est pour lui non avenu. Où M. Holtzmann, en effet, voit-il que les disciples reçoivent un livre de l'alliance et promettent d'en observer les lois? Et, de même, où M. Holtzmann voit-il que le peuple ait mangé les victimes du sacrifice offert par Moïse (2)? Dans l'Exode, le peuple ne mange pas la chair de la victime, — un holocauste, — il est seule-

(1) HOLTZMANN, *op. cit.*, p. 296.

(2) HOLTZMANN, p. 297, fait état du ỳ. 11 d'*Exode* XXIV : « Ils virent Dieu et ils mangèrent et burent ». Mais il y a là une méprise de M. Holtzmann. Car ce n'est pas le peuple qui mange et boit, c'est Moïse, avec Aaron, Nadab, Abihu et les 70 anciens qui ont accompagné Moïse sur le sommet du Sinaï. Puis l'expression « ils mangèrent et burent » signifie que, ayant vu Dieu, ils ne moururent pas, et cela n'a rien à voir avec l'alliance et l'aspersion du sang, ni rien avec un repas sacrificiel (*Opfermahlzeit*).

ment aspergé de son sang. Donc, le contenu du récit de la cène est, pour une part, tout autre que celui du récit de l'Exode.

Poursuivons : nous serons mieux d'accord avec M. Holtzmann quand, après avoir affirmé que le Christ voit dans le sang le sceau de l'alliance nouvelle, il affirme que le Christ annonce aussi la mort sanglante qui va être la sienne. Peu avant la cène, au moment où, à Béthanie, chez Simon le lépreux, une femme a répandu un vase de parfum sur la tête de Jésus, Jésus a parlé de sa sépulture : ainsi, à propos du pain qu'il rompt, Jésus parle de son corps qui va être détruit, et associe l'image qu'il évoque de son corps à l'image de son sang répandu (1). Par là, il est vrai, M. Holtzmann revient malencontreusement à l'hypothèse d'une parabole, tout en retenant l'idée de la nouvelle alliance et en subordonnant la parabole à l'idée. Et par là, aussi, M. Holtzmann compromet son interprétation fondamentale : car si Jésus a proclamé l'alliance en son sang — et donc par son corps, ajoutons-nous, — il n'y avait point là de parabole, et en introduire une à propos de la fraction du pain, c'est rendre suspecte la réalité de la proclamation de l'alliance (2).

Tenons-nous à l'unité d'affirmation du Christ : nouvelle alliance en son sang versé, le sang de son corps. Notons bien que M. Holtzmann dit « nouvelle alliance », et qu'il élimine du récit de la cène toute idée de sacrifice expiatoire. Il répond par là ou pense répondre aux difficultés que pourraient lui faire des critiques inquiets de surprendre dans le récit de la cène une empreinte de la théologie paulinienne. Il concède que, dans le texte de saint Mathieu, les mots εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν peuvent être un produit de l'influence de saint Paul, encore que la chose ne soit pas hors de doute. Mais, poursuit-il, ces mots une fois mis à part, il ne reste exprimé par Marc et Mathieu que l'idée d'alliance ; de même le récit de l'Exode n'exprimait que l'alliance, aucunement le pardon des péchés (3). — Sans doute, répondons-nous, mais nous avons déjà relevé que le récit de l'Exode ne suffit pas à donner la signification intégrale de la cène, et M. Holtzmann lui-même a été amené à reconnaître dans la pensée du Christ à la cène une annonce de sa mort sanglante : alliance et mort donc sont connexes. Et n'est-ce pas ce que dit le Sauveur, quand, après avoir exprimé que son sang

(1) Id. p. 297.

(2) La proclamation de l'alliance par le sang implique l'obligation de parler du corps. Car le sang du Christ ne peut être un sang versé que si son corps est au préalable frappé, rompu : de même, dans le récit de l'Exode, il n'y a du sang pour l'aspersion que parce que Moïse a immolé des taureaux sur l'autel.

(3) Holtzmann, p. 300.

est le sang de l'alliance, il ajoute que ce sang est versé pour beaucoup, ou, en d'autres termes, que ce sang est une rançon? Que l'on supprime, si l'on veut, les mots εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, on aura toujours à définir l'alliance nouvelle procurée par Jésus, alliance qui, si elle est nouvelle, différera de l'ancienne, celle de l'Exode.

Nouvelle alliance scellée par le sang d'un Messie sacrifié, cette formule à laquelle s'arrête finalement M. Holtzmann ne laisse pas d'être profonde. Elle exprime le dernier mot de la conscience messianique de Jésus. Le mot d'alliance synthétisait la religion de Moïse : or Jésus annonce une alliance autre et nouvelle, donc il congédie l'ancienne et tout le mosaïsme légal, donc il inaugure un rapport nouveau entre ses disciples et Dieu, une alliance nouvelle et éternelle. Mais c'est l'alliance en son sang : car le Messie va à la mort et son heure est maintenant venue, il meurt en Messie et parce qu'il est Messie : il meurt avec la conscience que son sang en coulant scelle l'alliance (1). Ainsi parle M. Holtzmann, en un développement qui gagnerait à être moins obscur, et où nous avons cherché vainement une claire expression de ce qu'était cette alliance définitive, éternelle, et l'expression de la part que Jésus avait dans la conclusion de cette alliance. Au Sinaï, Iahvé parle à Moïse et Moïse au peuple : il y a échange d'une promesse, il y a contrat, entre Iahvé et son peuple. A la cène, au contraire, Iahvé est silencieux, les disciples sont silencieux, le Christ seul parle : il proclame l'alliance en son sang, comme si l'alliance était la conséquence de l'effusion du sang, et non pas comme si le sang était le symbole de l'alliance. Il faut aller jusqu'au terme des prémisses posées par M. Holtzmann : oui, il y a une alliance nouvelle, mais elle n'est pas seulement et symboliquement scellée par le sang du Messie mourant, elle est procurée par le Messie mourant. Nous voici bien loin des rites populaires et quelque peu sauvages de l'Exode, par lesquels un peuple semi-nomade exprimait le plus solennellement qu'il savait faire le contrat qu'il passait avec Iahvé : nous sommes introduits par le Sauveur dans la perspective d'une pensée dont on voit combien elle s'harmonise avec celle du serviteur de Iahvé, dans Isaïe : « Il a porté nos souffrances, il s'est chargé de nos douleurs... Il a été blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités. Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris... Il a plu à Iahvé de le briser par la souffrance... Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché... Parce qu'il s'est livré lui-même à la mort, parce qu'il a porté les péchés de

(1) Id. p. 303.

beaucoup d'hommes, et qu'il a intercédé pour les coupables... » (1).

Nous corrigerions ainsi, au moins dans la mesure où nous l'avons entendue, la théorie de M. Holtzmann; et corrigée ainsi, elle nous semblerait répondre mieux à ce que M. Holtzmann veut qu'ait été la pensée du Christ à la cène, « l'expression aussi simple que profonde qui termine la vie de Jésus et le monde de ses pensées », en même temps qu'elle rejoint immédiatement l'interprétation de Paul et de Luc (2).

Après cela, on comprend mal que M. Holtzmann nous dise en terminant que la cène et les paroles qui l'accompagnèrent furent, peut-être, un acte non prémédité, le fruit d'une « inspiration momentanée, mais irrésistible », de Jésus donnant à son dernier acte un caractère si inoubliable que ce dernier acte devait l'unir à ses disciples à jamais. Les mots « Faites ceci en mémoire de moi » n'ont peut-être pas été prononcés; mais il n'importe, car ils étaient une « conséquence invincible » (3). Ici, on le voit, M. Holtzmann se retrouve aux prises avec la même difficulté que M. Jülicher et M. Spitta : si la pensée du Christ à la cène a été purement didactique, soit qu'il ait annoncé le festin messianique (Spitta), soit qu'il ait annoncé sa mort (Jülicher), soit qu'il ait proclamé une nouvelle alliance scellée par son sang (Holtzmann), pourquoi les disciples ont-ils réitéré la cène? comment la cène, qui n'était qu'un épisode, s'est-elle trouvée être une institution?

Nous louerons M. Holtzmann de n'avoir pas esquivé cette difficulté et de n'avoir pas voulu se contenter de répondre que tout s'explique par l'usage des repas pris en commun par les premiers fidèles. La relation que l'on a voulu voir entre ces repas pris en commun et la fraction liturgique du pain, est une illusion, M. Holtzmann reconnaît lui-même qu'il ne faut pas trop en faire état (4). La véritable réponse est, à ses yeux, dans ce fait que, en pratiquant la fraction du pain, les premiers disciples n'ont pas uniquement pensé à la cène, mais plutôt à l'épisode de la multiplication des pains : cet épisode était pour eux un tableau inoubliable d'un mouvement grandiose de charité provoqué par la parole et par l'exemple de Jésus; il était « dans un rapport si étroit avec le souvenir non moins saint de la dernière cène, que le souvenir de l'un éveillait le souvenir de l'autre, en sorte que le terme technique de fraction du pain

(1) *Is.* LIII, 4-12.
(2) HOLTZMANN, p. 303.
(3) ID. p. 304.
(4) ID. p. 385.

désigna ensemble les deux épisodes par le trait saillant qui leur était commun » (1).

Est-ce vraiment une réponse à la question posée? Où trouve-t-on exprimé ce rapprochement entre l'eucharistie et la multiplication des pains? Sans doute dans les représentations figurées de l'eucharistie, dans des peintures chrétiennes du IIe siècle, du IIIe; mais ce symbolisme est une accommodation, pour ainsi dire, oratoire, subjective, et qui n'a rien de primitif. La multiplication des pains est un épisode de la vie du Sauveur qui n'a pas une portée plus grande que celle du fait de la tempête apaisée, ou du fait de la guérison du possédé de Gerasa, ou du fait de la transfiguration, et tant d'autres. Donner à cet épisode la valeur d'un précepte ou d'une institution de charité, est purement arbitraire. Les premiers disciples, en pratiquant l'eucharistie du pain et du vin, en souvenir de la sainte cène, pensaient-ils aussi à l'épisode de la multiplication des pains? M. Holtzmann en est convaincu, mais il ne nous donne pas de motifs d'en être convaincus avec lui. Laissons donc là ces rapprochements ingénieux, mais sans fondement réel et sans conséquence. La cène se suffit à elle-même : si les premiers disciples l'ont réitérée telle qu'elle avait été célébrée par Jésus, c'est, sans aucun doute, que Jésus le leur avait donné ainsi à comprendre. Cette réitération est une donnée historique qu'on ne peut éliminer d'une reconstitution historique de la cène.

*
* *

M. Hoffmann a le mérite d'avoir vu le premier, à notre connaissance, que des interprétations comme celles de M. Jülicher, de M. Spitta, et, pouvons-nous ajouter, de M. Holtzmann, donnent à la dernière cène du Sauveur une signification telle, que cette cène n'a plus rien à voir avec l'eucharistie célébrée par les premières communautés chrétiennes. On ne saurait mieux dire. Mais M. Hoffmann, après avoir fait avec nous cette constatation, part allègrement de là pour conclure que, si paradoxale que puisse sembler la chose au point de vue traditionnel, on a ainsi la preuve que l'eucharistie s'est introduite dans les premières communautés chrétiennes sans aucune relation avec la dernière cène du Sauveur : la fraction du pain pratiquée par les premiers chrétiens n'est pas seulement la première forme, mais l'origine même de l'eucharistie. Nous demandions comment on avait été amené à réitérer la dernière cène : M. Hoffmann

(1) Id. p. 386.

nous répond que les premiers disciples n'ont justement pas réitéré la dernière cène (1).

Le paradoxe ainsi formulé ne manque pas d'éclat, il ne manque guère que de base. M. Hoffmann, en effet, s'engage à prouver que la fraction du pain pratiquée par les premières communautés était entièrement indépendante de la dernière cène. Tout repose sur le texte des Actes (II, 46), dans lequel M. Hoffmann croit trouver la trace de deux sortes de réunions en usage chez les convertis de la première heure : d'une part, des réunions « exotériques » qui se tiennent sous les regards du public, par exemple au Temple dans le « portique de Salomon », réunions de prière, de prédication, où libre cours est donné aux charismes de l'Esprit; d'autre part, des réunions « ésotériques » qui se tiennent dans l'intérieur des maisons chrétiennes, et où les fidèles rompent le pain et prennent leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, cela quotidiennement. « Il faut conclure de là que les chrétiens avaient des repas communs à caractère religieux », et que « ces repas communs religieux de la communauté primitive n'étaient rien de spécial, de frappant, et se distinguaient réellement à peine des repas ordinaires » (2). Les juifs, en effet, n'avaient-ils pas donné un caractère religieux à leurs repas quotidiens, par la prière qui se faisait au commencement et à la fin de chaque repas? Ce qui différenciait les repas communs des chrétiens de ceux des juifs, la raison d'être de la joie candide des chrétiens, c'était « la foi eschatologique qui remplissait leurs cœurs ». M. Hoffmann pénètre tous les ésotérismes! Réunis entre eux seuls, comme ils l'étaient seulement au moment du repas, les chrétiens, dit-il, trouvaient là l'occasion unique de se communiquer les uns aux autres dans toute leur ferveur leurs espérances. L'Esprit divin animait ces réunions : les « pneumatiques » s'épanchaient en prières libres et neuves. Le Seigneur ressuscité, attendu, donnait à tous le sentiment de son invisible, mais vivante présence, et le brûlant désir de sa parousie. « Et ainsi la sainte cène primitive, le repas commun spécifiquement chrétien, fut un repas de fraternité (*Brudermahl*) eschatologique. L'ordonnance usuelle des repas juifs explique la forme de la sainte cène, qui est un repas réel, à caractère religieux, mais non cultuel. Quant au contenu propre, quant à la signification, quant à l'origine, en un mot, de la sainte cène, on en a la source dans la foi eschatologique des disciples et de la communauté primitive (3) ».

(1) J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum* (Berlin 1903), p. 94.
(2) Id. p. 104.
(3) Id. p. 108.

On voit à ce simple exposé comment la théorie de M. Hoffmann se décompose d'abord en deux postulats : valeur exceptionnelle attribuée à quelques mots des Actes, de préférence à n'importe quel autre texte; caractère exclusivement eschatologique de la foi des chrétiens de la première heure qui suit la passion du Sauveur. Ces deux postulats accordés, l'exégète travaille sur les quelques mots des Actes que l'on connaît. Mais quelle systématisation? Quoi donc? la fraction du pain, cet acte de piété domestique qui différencie le judéo-chrétien du juif, est-elle donc confondue par les Actes avec les simples repas? Et ces simples repas, que les chrétiens prennent avec joie, sont-ils donc tous des repas communs, et, comme dit M. Hoffmann, des « *religiöse Picknicks* »? Supposé que l'attente de la parousie soit l'essentiel du christianisme de la première heure, pourquoi cette foi s'exprimerait-elle nécessairement par un repas commun? Quel rapport voit-on entre le fait de manger ensemble et le fait d'attendre le retour du Christ? M. Hoffmann écrit : « La foi eschatologique au Messie Jésus est la cause et le but du repas : on veut attendre ensemble la parousie du Seigneur » (1). A ce compte, les premiers chrétiens auraient dû rester éternellement à table.

M. Hoffmann, d'ailleurs, ne tient ce premier stade que pour un stade dont la durée fut courte. Comme le monde n'arrivait pas à sa fin, la réflexion chrétienne se replia sur le souvenir du Christ, sur sa mort, sur l'idée du Messie souffrant que l'Écriture avait annoncé, sur l'annonce que le Christ lui-même avait faite de sa passion. Non que le Christ eût annoncé, eût entrevu sa mort : mais l'idée que l'on se faisait maintenant de lui conduisait à penser qu'il n'avait pas pu ne pas aller consciemment à la mort. La dernière cène devint ainsi le repas de l'adieu, et les traits qu'on en connaissait prirent une signification symbolique : ils signifièrent l'annonce de la mort. Puis, « involontairement », on en vint à voir une relation entre cette dernière cène de Jésus et les repas en commun que pratiquaient quotidiennement les fidèles : c'était si naturel qu'il faudrait s'étonner qu'on ne l'eût pas vu. Chaque fois qu'on rompait le pain et qu'on se passait la coupe, dans le repas quotidien, comment ne pas se souvenir du même geste fait par Jésus avec une pensée si haute? « Ce souvenir fut un involontaire besoin de la communauté », écrit élégamment M. Hoffmann (2). Pour y mieux répondre, on prit l'habitude de se redire, à chaque repas en commun, le récit de la dernière cène de

(1) Id. p. 109.
(2) Id. p. 116.

Jésus, compris comme une annonce de la mort. Et ce fut le second stade.

Mais l'idée que l'on avait de la personne et de l'œuvre du Christ grandissait toujours, et s'acheminait vers la christologie paulinienne et la christologie johannine. Ce Christ était-il donc mort pour rien? N'était-il pas le serviteur de Iahvé, et sa mort n'était-elle pas expiatrice comme celle du serviteur de Iahvé? Dès avant Paul, fut formulé le « dogme cardinal du paulinisme », la rédemption par la mort du Christ. Et donc, en annonçant sa mort par les paroles de la dernière cène, le Christ avait dû annoncer la valeur rédemptrice de sa mort, plus encore, instituer un mémorial de cette mort rédemptrice. Le repas en commun des premiers fidèles ne serait plus un acte spontané de foi eschatologique, ni un rappel du dernier repas où Jésus avait annoncé sa mort; il serait une institution par laquelle Jésus avait voulu que ses fidèles lui rendissent grâce pour l'expiation qu'il leur avait procurée en mourant. Ce fut le troisième stade.

Paul allait maintenant approfondir cette pensée et amener un quatrième stade, qui ne serait d'ailleurs pas le dernier (1).

Cette théorie de M. Hoffmann est une schématisation de logicien qui ne repose sur aucune donnée de fait. Elle décrit la courbe d'une évolution : mais les divers points de cette courbe sont imaginaires. Ainsi le premier point consistait à supposer aux fidèles de la première heure un état d'âme exclusivement eschatologique : on ne pouvait alors ni manger ni boire, sinon eschatologiquement! Passons. Le second point consiste à supposer que cet état d'âme change et tend à devenir christologique. Du même coup le récit traditionnel de la cène — il existait donc? — prend un aspect symbolique : le Christ est supposé avoir annoncé sa mort. Et nous voici, par un détour, ramenés à l'interprétation de M. Jülicher. Du même coup aussi, les repas que les fidèles faisaient en commun sont rapprochés du repas d'adieu de Jésus : pourquoi ce rapprochement? M. Hoffmann, mis en demeure de motiver sa supposition, se borne à dire que ce rapprochement s'imposait. Mais ne nous a-t-on pas dit ailleurs que l'assimilation avec la multiplication des pains s'imposait tout autant? Nous sommes ici au nœud de la question : comment en est-on venu à réitérer la dernière cène? M. Hoffmann a supposé que la fraction du pain, pratiquée d'abord par les fidèles, n'est qu'un repas, soit; mais à un moment donné ce repas est devenu un rappel de la dernière cène, qui elle-même devenait, dans l'évolution de la pensée chrétienne, le repas d'adieu du

(1) Id. p. 122-123.

Christ : alors nous demandons, je ne dis pas à constater le fait de cette transformation parallèle (il faut y renoncer), mais à surprendre le motif de cette transformation, et M. Hoffmann nous répond que cette transformation fut involontaire, spontanée et si naturelle que l'on ne comprendrait pas qu'elle ne se fût pas produite. Après cela, tous les stades qui suivent ne nous importent plus : le second stade aura vu se former le principe de la réitération de la dernière cène — mécaniquement, — M. Hoffmann ayant calculé une telle rencontre de circonstances que cette formation devenait inévitable.

Curieux spécimen du pur irréalisme où se joue la virtuosité de certains théologiens allemands! Ils construisent indéfiniment, éperdument, sans matériaux, comme des ingénieurs en chambre font des projets.

II. — SAINT JEAN.

Avons-nous, dans le quatrième évangile, un témoin du Christ ou seulement un témoin du christianisme et de « la vie du Christ dans l'Église » à la fin du premier siècle chrétien?

Les critiques, on le sait, se partagent en trois courants : ceux qui croient que le quatrième évangile, quel qu'en soit d'ailleurs l'auteur, n'est que le témoin de la pensée dite johannine; ceux qui croient que cette pensée est combinée avec les souvenirs historiques réels et personnels de l'évangéliste; ceux qui croient à l'historicité intégrale. Le troisième courant est celui des commentateurs traditionnels. Le second, celui des historiens critiques. Le troisième, celui des théologiens protestants avancés. Entre ces trois systèmes, hâtons-nous de l'ajouter, il existe des combinaisons intermédiaires. M. Loisy (1), par exemple, s'est appliqué à établir que les développements doctrinaux du quatrième évangile ont pour thème des données prises aux Synoptiques, mais exploitées dans l'esprit de la vie et de la pensée chrétienne à ce moment historique qu'est la fin du premier siècle, et dans le milieu chrétien qu'est celui que nous appellerons johannique : M. Loisy ainsi cherche sa voie entre le premier et le second courant. A ses yeux, ce qui dans saint Jean est historique, est emprunté : tout ce qui est didactique est spéculation johannine. On peut regretter que M. Loisy ne nous ait pas donné de commentaire suivi du quatrième évangile, car il aurait constaté lui-même l'insuffisance de sa théorie. Il ne l'a, en effet, appliquée qu'à trois épisodes : l'entretien de Jésus

(1) *Etudes évangéliques* (Paris 1902).

avec Nicodème, l'instruction sur le pain de vie, la scène du lavement des pieds, pour montrer dans chacun de ces trois épisodes une donnée prise aux Synoptiques, développée au profit des doctrines johannines, grâce à un symbolisme qui pénètre tous les détails. Nous sommes introduits par Jean dans l'église johannine : l'entretien avec Nicodème sera une élévation sur le baptême, l'instruction sur le pain de vie une élévation sur l'eucharistie, et tout autant l'épisode du lavement des pieds.

Les historiens qui inclinent à reconnaître dans le quatrième évangile une combinaison de la pensée johannine et de souvenirs objectifs et personnels sur le Christ, doivent confesser la difficulté qu'ils éprouvent et qu'on ne se fait pas faute de leur opposer (1), à distinguer les deux éléments. Je n'essaierai pas de justifier leur vue, que je crois, quant à moi, légitime (2). Je me bornerai, puisque ici il n'est question que de l'eucharistie, à examiner — d'un examen « purement historique et critique », comme certains aiment à dire, — l'exégèse proposée par M. Loisy, et à montrer qu'elle ne répond pas à la lettre de l'évangile : nous nous rapprocherons, ce faisant, d'une exégèse plus littérale.

*
* *

Il fut un temps où les commentateurs catholiques étaient seuls à reconnaître une affirmation directe de l'eucharistie dans les ℣ 51-58 du VIe chapitre de l'évangile selon saint Jean : ils sont aujourd'hui bien dépassés, puisque l'école critique retrouve, au moins indirectement, l'eucharistie, non seulement dans la section 51-58, mais encore dans les sections 26-40 et 41-50 de ce même chapitre (3). M. Loisy a même cru pouvoir renchérir sur l'école critique : il retrouve l'eucharistie dans tout le chapitre VI, et il la retrouve encore au chapitre XIII. Nous pensons qu'il y a beaucoup d'outrance en tout ceci et que la vérité est encore du côté des commentateurs catholiques traditionnels.

M. Loisy découvre d'abord l'eucharistie dans le miracle de la multiplication des pains, tel qu'il est présenté par saint Jean (VI, 1-15). Que le récit de ce miracle soit une donnée des Synoptiques, c'est ce qui n'est pas douteux. Sur ce thème intentionnellement choisi, saint Jean

(1) HOLTZMANN, *N. T. Theologie*, t. II, p. 505, note 3, où il est question des « hoffnungslosen Versuchen, in den johann. Reden eine chemische Scheidung zwischen ursprünglichen, geschichtlichen Herrnworten und Johann. Idealisirung und Weiterbildung vorzunehmen ».

(2) Ce sentiment m'est commun avec le R. P. Léonce de Grandmaison. Voyez *Etudes des PP. de la Comp. de Jésus*, 20 août 1903, p. 463.

(3) HOLTZMANN, t. II, p. 499.

va écrire « une méditation religieuse », nous assure-t-on (1). Ne serait-ce pas, au contraire, l'exégète qui va créer cette méditation religieuse, comme faisaient jadis les allégoristes en quête de sens spirituels?

En réalité, les choses se présentent fort simplement. Une grande foule suivait Jésus. Pourquoi? « Parce qu'elle voyait les miracles qu'il opérait sur les malades ». Ainsi commence le récit johannique, et il se termine par ces mots : « Les gens ayant vu le miracle que Jésus avait fait, disaient : Il est vraiment le prophète qui doit venir au monde. Mais Jésus, sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, se retira de nouveau sur la montagne, seul ». S'il est un fait que saint Jean ait voulu mettre en lumière, n'est-ce pas la « gloire » de Jésus, au sens du Prologue même de l'Évangile : « Nous avons vu sa gloire, une gloire comme la gloire du monogène venu du Père »? Les Juifs ne voient en Jésus qu'un prophète à faire roi : Jésus se détourne d'eux. C'est la leçon que le quatrième évangile tire de l'incident, tandis que les Synoptiques rapportent l'incident sans en tirer aucune leçon.

On veut, au contraire, que cet incident prenne une signification toute autre et devienne « une révélation symbolique de la Loi nouvelle ». La multiplication des pains est la figure de la Pâque chrétienne, la mort de Jésus commémorée dans l'eucharistie. Jean ne dit-il pas : « Or, la Pâque, jour de fête des Juifs, était proche »? Jean symbolise en parlant ainsi... (2). Non, répondons-nous, il ne symbolise pas : il s'exprime tout uniment. Au moment de raconter l'épisode des vendeurs chassés du temple, Jean dit de même : « Or la Pâque des Juifs était proche » (II, 13). Pareillement le récit de la dernière semaine débute par la formule : « Or la Pâque des Juifs était proche » (XI, 55).

Puis, si vraiment la multiplication des pains est un symbole de l'eucharistie, ne conviendrait-il pas que l'évangéliste néglige tous les détails indifférents à son but didactique et adapte à ce but tous ceux qu'il retient (3)? Pourquoi écrire : « Jésus dit : Faites-les asseoir. Il y avait dans ce lieu beaucoup d'herbes »? Où est le symbolisme de ce trait? Voilà cinq mille hommes qui, sur l'ordre de Jésus, s'assoient et s'assoient dans l'herbe, et cela n'a pas de signification profonde? — Un peu avant, André (pourquoi André?) dit : « Il y a ici un jeune garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons... ». M. Loisy convient que « le

(1) Loisy, p. 227.
(2) Id. p. 229.
(3) Id. p. 228.

trait du jeune garçon avec ses pains d'orge doit avoir, dans la pensée de l'évangéliste, une signification qui nous échappe » (1). Disons que l'interprétation symbolique éprouve ici un nouveau déficit. Mais alors pourquoi écrire aussitôt après cet aveu : « Dans la pensée de l'évangéliste [le jeune garçon] semble représenter les ministres auxiliaires de la cène eucharistique chez les premiers chrétiens » ? — Jésus multiplie les pains, mais il multiplie aussi les poissons, que le jeune garçon avait avec ses pains d'orge. Nous voulons qu'on nous dévoile le symbolisme de ces poissons, ce qu'ils figurent dans cette allégorie du pain de vie. Il ne nous suffit pas d'apprendre que le pain est « symbole principal » et le poisson « symbole complémentaire » de la « nourriture de vie » (2). — Puis pourquoi cinq pains et deux poissons? Quel symbolisme ces nombres recouvrent-ils? S'il reste, après le repas, douze corbeilles de pain, c'est, nous assure-t-on, que les douze apôtres « se trouvent désignés ainsi comme les dépositaires et les distributeurs du pain de vie » (3). Mais il n'est pas resté de poisson, parce qu'il était « plus conforme au symbole de l'eucharistie que l'on parlât seulement du pain dans la conclusion ». N'eût-il pas été plus conforme à ce symbole qu'on ne parlât point de poisson du tout? Et s'il s'agit en tout ceci de l'eucharistie, il eût été, semble-t-il, plus conforme encore à tout ce symbolisme que mention fût faite du vin.

Un trait, un seul, peut avoir une valeur symbolique dans le récit de la multiplication des pains. Jésus, levant les yeux, voit une foule immense et il dit à Philippe : « Où achèterons-nous des pains pour que ces gens aient à manger? » A quoi Philippe répond sans avoir compris : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun en eût un peu ». Marc (VI, 37) prête une réponse pareille aux disciples : « Irons-nous donc acheter pour deux cents deniers de pain, afin de leur donner à manger? » Mais, dans le quatrième évangile, la question de Jésus est intentionnellement posée pour « éprouver » Philippe, rappelant en cela le procédé de maieutique si manifeste dans des entretiens comme celui de Nicodème ou de la Samaritaine. Nous avons là vraiment une interprétation johannine d'un trait synoptique, et ce trait ainsi interprété annonce bien le discours sur le pain de vie. C'est le fil léger qui sert à rattacher le discours sur le pain de vie à un épisode connu : c'est la seule trace de symbolisme

(1) Id. p. 234.
(2) Id. p. 235.
(3) Id. p. 236.

qui se puisse citer dans le récit de la multiplication des pains, croyons-nous.

En trouverons-nous davantage ou seulement autant dans le récit (16-21) du retour des disciples à Capharnaüm après la multiplication des pains? Les disciples traversent le lac de Tibériade en barque, Jésus marche sur les eaux. Ce fait, rapporté par Marc (VI, 45-52) et par Mathieu (XIV, 22-33), semble dans le quatrième évangile n'avoir guère l'intérêt que d'une transition : saint Jean n'insiste pas sur le miracle de Jésus marchant sur la mer, mais il appuie sur cette circonstance que, les disciples étant partis sans Jésus, Jésus se trouve les rejoindre proche du rivage opposé, pendant que la foule qu'il a nourrie par la multiplication des pains le cherche. Car l'évangéliste a intérêt à nous montrer la foule cherchant Jésus : à ce trait s'attachera le début du discours sur le pain de vie. M. Loisy veut que le miracle de Jésus marchant sur la mer soit ici « tout à point pour montrer le symbole de la rentrée du Fils de l'homme dans sa gloire éternelle, et des conditions de son immortalité » (1). Mais ce symbole-là n'est pas dans la perspective actuelle de l'évangéliste. N'est-ce pas vraiment chercher midi à quatorze heures que de se persuader que telle est la pensée cachée de l'évangéliste? Ajoutez que cette pensée cachée est double, car elle va aussi à faire entendre que Jésus n'est pas soumis aux lois de la matière, soit l'étendue, soit la pesanteur, et que par là on s'expliquera mieux qu'il parle peu après de donner sa chair en nourriture et son sang en breuvage... Rien ne montre mieux le péril du jeu qui consiste à découvrir dans les textes un sens autre que le sens littéral, car c'est un jeu.

*
* *

Le discours de Jésus sur le pain de vie, est rattaché par l'évangéliste au récit de la multiplication des pains, car il est placé au lendemain de cette multiplication et il a pour auditoire la foule que Jésus a nourrie la veille et qui l'a rejoint maintenant à Capharnaüm. Mais tandis que le récit de la multiplication des pains était une donnée des Synoptiques, et pareillement le récit de la traversée miraculeuse, la leçon que Jésus va développer sur le pain de vie est propre à saint Jean. Cette leçon est amenée par « un artifice analogue à celui qui introduit la leçon sur la nouvelle naissance dans l'histoire de Nicodème, ou la leçon sur l'eau de vie dans l'histoire de la Samaritaine » : ici encore, « à propos d'une question commune, Jésus

(1) Id. p. 246-247.

énonce un symbole que l'interlocuteur ne peut pas comprendre; il le développe jusqu'au bout, l'interlocuteur comprenant de moins en moins » (1). C'est le *processus* habituel aux entretiens johanniques.

La foule demande à Jésus : « Maître, quand êtes-vous venu ici? » Jésus répond : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés : travaillez en vue d'obtenir, non la nourriture qui périt, mais celle qui demeure pour la vie éternelle, et que le Fils de l'homme vous donnera » (25-27). Nous pouvons négliger les paroles soit de la foule, soit de Jésus, qui suivent (28-32), pour cette raison valable que l'enchaînement du dialogue n'est pas ce que l'évangéliste cherche avant tout à rendre (2), et que les digressions ne lui paraissent pas interdites, pourvu qu'elles le ramènent à parler de son sujet, le pain de vie. La foule ayant rappelé à Jésus la manne donnée au peuple dans le désert, Jésus reprend : « Moïse ne vous a pas donné le vrai pain du ciel; c'est mon père qui vous donne le vrai pain du ciel; le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (32-33). Il est clair, ajoute M. Loisy, « il est clair pour le lecteur du quatrième évangile, que Jésus parle de lui-même » (3).

Jésus, en effet, poursuit aussitôt : « Je suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (VI, 35). En des termes semblables Jésus avait parlé à la Samaritaine de l'eau vive. La Samaritaine, en effet, avait dit à Jésus : « Es-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits, qui a bu de son eau, lui et ses fils et ses troupeaux? » comme la foule dit ici à Jésus : « Nos pères ont mangé la manne dans le désert », sous-entendant : Es-tu plus grand que Moïse, qui nous a obtenu de Dieu cette manne? Jésus répond à la Samaritaine : « Quiconque boit de cette eau » du puits de Jacob « aura soif encore; mais quiconque boit de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif pour l'éternité ». Le thème de l'entretien avec la Samaritaine et le thème du discours à la foule de Capharnaüm sont, jusqu'ici, identiques (4). Pas plus dans le premier que dans le second il n'est question de l'eucharistie. M. Loisy le reconnaît avec bonne grâce : « La pensée de l'eucharistie,

(1) Id. p. 251.
(2) Id. p. 256.
(3) Id. p. 257.
(4) Maldonat, *Comment.* (Lyon 1612), p. 1488 A et 1497 A B, après saint Augustin, a indiqué ce rapprochement, qui s'impose, entre le discours sur le pain de vie et l'entretien avec la Samaritaine sur l'eau de vie.

écrit-il, n'est pas au premier plan dans cette partie du discours » (1)!

Mais, ajoute-t-il aussitôt, elle serait présente à l'esprit de l'auteur, « étant comprise dans la communion divine qui se réalise par le Christ au sein de l'humanité ». Heureux les interprètes d'aujourd'hui à qui Dieu continue le charisme du discernement des esprits, jusque-là qu'ils entendent ce que l'écrivain sacré n'exprime pas! Le thème indiqué plus que développé dans l'entretien avec la Samaritaine, le thème repris et développé dans le discours à la foule de Capharnaüm, est, à tous les plans qu'on voudra, un même thème, celui de la foi au Christ présent. L'évangéliste l'indique avec une clarté parfaite, quand il écrit : « L'œuvre de Dieu c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé » (VI, 29). Et encore : « Celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (35). Et enfin : « La volonté de mon père est que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle » (40). Le Fils est descendu du ciel pour être vu : les hommes le verront et croiront en lui, mais non tous les hommes, car c'est le reproche même que Jésus adresse à la foule de Capharnaüm : « Je vous l'ai dit, vous m'avez vu, et vous ne croyez point » (36). Discerner le Fils de l'homme, puis croire en lui, c'est avoir la vie qui, en ce sens, n'est pas distincte de la foi. Point n'est question de « communion divine réalisée par le Christ au sein de l'humanité ». Tout le développement est enfermé dans une antithèse : le pain matériel et le pain spirituel. La foule a été nourrie hier du pain matériel : que ne comprend-elle que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de la foi que Jésus apporte du ciel?

*
* *

Nous voici à la quatrième section (VI, 41-51) sans avoir encore entrevu l'eucharistie, qui cependant, nous assure-t-on, serait dans tout le chapitre VI « la préoccupation dominante de l'évangéliste » (2).

Les Juifs murmurent contre Jésus parce qu'il a dit : « Je suis le pain descendu du ciel ». Cette parole, par laquelle le Sauveur affirmait sa divine genèse, a été comprise ainsi par la foule et de là l'objection qu'elle oppose aussitôt : « N'est-ce pas là Jésus, fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? Comment donc dit-il : Je suis descendu du ciel » (42)?

Le Sauveur ne répond pas à ces murmures, sinon par une affirmation du rapport unique qui fait qu'il « est de Dieu », et par l'affirma-

(1) Loisy, p. 258.
(2) Id. p. 273.

tion renouvelée que la foi donne la vie : « Celui qui croit a la vie éternelle ». Mais il poursuit : « Je suis le pain de vie; vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts; voici le pain qui descend du ciel, afin que celui qui en mange ne meure pas. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel » (47-51).

La foi étant une vie, s'entretient comme la vie s'entretient par deux aliments essentiels, l'eau et le pain. Le dialogue avec la Samaritaine a exprimé le symbolisme de l'eau : le discours actuel exprime le symbolisme du pain. Au puits de Jacob s'oppose maintenant la manne de Moïse. Les fidèles du Christ mangeront le pain descendu du ciel : ils croiront que Jésus est venu du Père, et cette foi leur assurera la vie éternelle. En ces ℣ 50-51, la pensée est identique à celle qu'exprimait, dans la section précédente, le ℣ 40 : « La volonté de mon Père est que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle ». On doit dire, avec M. Loisy, que, « dans tout ce développement, le Sauveur n'oppose au murmure des Juifs qu'une assertion plus nette de ce qu'il a dit pour commencer » (1). Et nous continuons à ne trouver aucune allusion à l'eucharistie.

C'est ici que le pain, qui n'a été encore que le symbole de la foi, en vient, par une association imprévue, à désigner un objet nouveau. « Quiconque, dit le Sauveur, mange de ce pain », — quiconque croit, — « vivra éternellement ». Et, sans autre transition : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde » (52). Pour la première fois le mot « chair » est prononcé. Comment, nous dit-on, l'eucharistie pourrait-elle être plus clairement désignée? Comment la chair « devient-elle, en tant que chair, un aliment pour le croyant, si ce n'est dans l'eucharistie » (2)? Cependant, à y regarder de plus près, les deux parties dont se compose le ℣ 52 doivent être disjointes davantage. Dans la première partie le pain *est :* [ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν...,] ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει κτλ. Dans la seconde partie le pain *sera donné :* ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Et alors on voit mieux que le Sauveur affirme une fois encore ce qu'il est, savoir le pain descendu du ciel, et le pain vivant, — non plus seulement le pain de vie; mais pour la première fois, le Sauveur annonce qu'il donnera ce pain vivant qu'il est, pour la vie du monde (3). Nous sommes

(1) Loisy, p. 208.

(2) Id. p. 270.

(3) Maldonat, p. 1517 A, rappelle que certains Pères grecs écrivent : ἄρτος δὃ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ κτλ. Et il ajoute : « Secundo loco quid significet verbum *dabo*, minus compertum est. Qua in re non magnopere repugnabo iis, qui ad crucem referunt, in quibus Cyrillus et Euthymius est, ut sit sensus, *panis, quam ego dabo ad manducandum*,

à un tournant du discours du Sauveur. L'affirmation imprévue qui se découvre, c'est que le Sauveur donnera sa chair pour la vie du monde. Prise dans sa signification directe, cette affirmation est l'annonce de la mort rédemptrice du Christ. Cette affirmation a la même signification que le discours où Jésus, se comparant au bon pasteur, dit qu'il donne, comme le bon pasteur, sa vie pour ses brebis : « Le Père m'aime, parce que je donne ma vie... Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même » (1). M. Loisy a écrit : « L'idée de la passion et celle de l'eucharistie sont aussi étroitement associées dans le quatrième évangile que dans saint Paul et les relations synoptiques de la dernière cène, quoique Jean ne présente pas la mort du Christ comme un sacrifice expiatoire » (2). On a raison de parler ici de l'idée de la passion, car c'est bien réellement cette idée qu'exprime l'affirmation : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde ». Dès là que la chair est donnée pour la vie du monde — de même que le Christ dit, à la cène, selon saint Luc : « Ceci est ma chair donnée pour vous », — ce don n'est-il pas une rançon? Nous ne le rechercherons pas en ce moment. Mais nous croyons pouvoir dire que, seule, l'idée de la passion est ici affirmée ; l'idée de l'eucharistie ne lui est pas encore associée. Mais cette affirmation de « la chair donnée pour la vie du monde » rappelle assez clairement les paroles de la dernière cène, pour que Jésus réponde à l'étonnement que ces derniers mots causent aux Juifs, — « Comment peut-il nous donner sa chair à manger? » — par une affirmation plus capable encore de les déconcerter, l'affirmation de l'eucharistie.

*
* *

Nous y voici, en effet, mais seulement enfin (52-56) : les termes dont se sert l'évangéliste ne sont plus les mêmes : il parle, non plus du pain, non plus même de la chair, mais de la chair et du sang. Le symbolisme du pain est dépassé, et un symbolisme, si on peut encore se servir de ce mot, est introduit, dont la signification est claire, du moins pour nous : « La mention du sang ne se comprend que par rapport à l'eucharistie, et le quatrième évangile rencontre ici saint Paul » (3). Il rencontre tout autant les Synoptiques.

est, illa ipsa caro mea, quam in mortem pro mundi vita daturus sum... » Mais, en réalité, il n'y a pas deux fois δώσω, et toute la proposition, pensons-nous, doit s'entendre de la croix.

(1) *Jo.* x, 11, 17, 18.

(2) Loisy, p. 272. M. Holtzmann, t. II, p. 507, avait dit déjà : « Der Gedanke an den Tod ist nur vi, 51 (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς entsprechend der Formel τὸ ὑπὲρ ὑμῶν *I Cor.* xi, 54) gestreift. »

(3) Loisy, p. 277. (Cf. *I Cor.* xi, 23-29).

Le Sauveur, en effet, dit aux Juifs : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous » (53). Les Juifs s'étaient scandalisés de ce que Jésus parlât de « donner sa chair pour la vie du monde » (51) : Jésus redouble son affirmation, Jésus surenchérit, Jésus proclame le précepte de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme. « Car, poursuit-il, ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est un vrai breuvage » (55). Ces affirmations sont formulées sans autre préparation, sans autre explication (1), et ainsi on comprend qu'elles s'adressent surtout aux fidèles contemporains du quatrième évangile, que le langage liturgique a familiarisés de longue date avec ces hardies expressions. Elles ne se peuvent entendre que comme un écho de la parole : « Prenez, mangez, ceci est mon corps ; prenez, buvez, ceci est mon sang ». Le quatrième évangile donne à l'enseignement du Sauveur une expression longuement réfléchie par l'évangéliste et adaptée par lui à un état de conscience chrétienne autrement mûri que ne pouvait l'être celui de la foule juive de Capharnaüm. Mais on pousse cette hypothèse à la limite, quand on veut voir dans ces affirmations « une triomphante apologie contre les fausses idées et les grossières objections des juifs ou des païens » sur le sujet de l'eucharistie (2). C'est là une exagération manifeste. Car combien l'évangéliste aurait mal calculé son apologie, en se servant des expressions dont il se sert ? N'eût-il pas, tout au contraire de son intention, justifié par sa terminologie toutes les fausses idées et les plus grossières objections ? Le plus qu'on puisse dire, c'est que l'évangéliste fait allusion aux paroles de l'institution de la cène, telles que Paul et les Synoptiques les ont recueillies, et que nul témoignage plus que le sien ne confirme le réalisme de saint Marc et de saint Mathieu.

Jusqu'ici saint Jean, au sujet de l'eucharistie, n'a rien exprimé de plus que n'exprimaient les Synoptiques. Mais, s'il parle de l'eucharistie, ne perdons pas de vue que ce développement sur l'eucharistie est subordonné au développement plus général du pain de vie, du pain symbole de la foi vivifiante. Il en est, en quelque sorte, un argument

(1) On n'insiste pas assez sur ce fait, que l'évangéliste affirme le mystère sans en proposer aucune explication. M. Holtzmann dogmatise, à sa manière, quand il affirme que les expressions « liturgiques » φαγεῖν τὴν σάρκα et πιεῖν τὸ αἷμα Χριστοῦ, ne sont susceptibles que d'une « pneumatisches Verständniss ». En réalité l'évangéliste ne propose aucune « Verständniss ». Et M. Holtzmann est bien plus dans le vrai, quand il ajoute immédiatement : « Das Mysterium selbst bleibt zwar im Dunkeln. » *Op. cit.*, t. II, p. 507.

(2) Loisy, p. 285. Holtzmann, t. II, p. 502. Allusion aux θυέστεια δεῖπνα : M. Holtzmann fait remonter cette calomnie au début du IIe siècle ; mais il ne faut pas oublier qu'elle n'a pas d'attestation antérieure à saint Justin.

par analogie. Le thème principal (26-51) du discours est la foi vivifiante ou le pain de vie. Les deux thèmes subordonnés sont comme deux confirmations *a potiori* du thème principal : 1° la chair du Christ donnée pour la vie du monde (51[b]), et 2° l'eucharistie vie du chrétien (53-56). Parce que le thème de l'eucharistie est subordonné au thème de la foi pain de vie, l'évangéliste exprime que l'eucharistie produit le même effet que la foi ; elle donne la vie, plus exactement, elle fait surabonder la vie. La « Vie » s'entend de la vie spirituelle, dont c'est l'effet de l'eucharistie, non pas de la produire, mais de l'entretenir et de la parfaire. Et, pour autant que cette « vie » est identifiée avec la grâce sanctifiante, on peut dire d'elle qu'elle est une participation de la vie divine. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour... » (54). Par ces affirmations nouvelles, le quatrième évangile aura exprimé de l'eucharistie son effet spirituel, son dynamisme, si on peut dire. Saint Jean confirme l'idée sacrificielle ou paulinienne, et pareillement il confirme l'idée sacramentelle ou synoptique : il accepte et concilie ces deux aspects, mais il les complète. « Son point de vue, a-t-on dit, s'accuse nettement dans les paroles : Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » (1). Ces paroles sont une sorte de commentaire des paroles de l'institution, elles sont destinées à avoir sur la pensée théologique à venir une influence profonde. Les Pères, a-t-on dit justement, « les Pères qui, depuis Ignace d'Antioche, ont vu dans la communion eucharistique un gage de résurrection glorieuse, sont tout à fait dans la tradition johannique » (2).

On peut, il est vrai, être dans une tradition, même quand on la fausse : prises au pied de la lettre, les paroles de l'évangile (54 et 56) pourraient faire croire que la chair et le sang du Christ sont le principe même de la vie éternelle et la condition de la résurrection glorieuse : et il n'est pas sûr que quelques écrivains ecclésiastiques ne l'entendaient pas ainsi. M. Loisy lui-même veut que l'évangéliste « attribue au corps du Christ, glorifié par la résurrection, une efficacité vivifiante qui se manifestera lorsque les fidèles eux-mêmes ressusciteront... On dirait que cette résurrection ne fera que mettre en activité les forces que la communion au corps et au sang du Sauveur a déposées dans l'homme pour la transformation finale de son être » (3). Sans doute, mais le Sauveur n'avait-il pas dit plus haut : « Celui qui croit a la vie éternelle » (47)? N'avait-il pas assuré que la volonté du Père était

(1) Loisy, p. 279.
(2) Id. p. 270. Cf. Maldonat, p. 1515 B.
(3) Loisy, p. 279-280.

que « quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle », et que le Fils « le ressuscite au dernier jour » (40)? Donc pas ne serait besoin de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme pour avoir la vie éternelle et pour être ressuscité au dernier jour, s'il suffit de croire au Fils de l'homme pour s'assurer la vie et la résurrection.

Peut-être la solution de cette contradiction est-elle dans le compte que l'on tiendra des difficultés que les Juifs — et aussi bien les adversaires que le quatrième évangile a en vue — opposeront à l'affirmation du Sauveur : « Ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est un vrai breuvage » (55). Manger la chair, boire le sang du Fils de l'homme, qui pourrait accepter pareil paradoxe ou pareille horreur? (cf. 60). Le Sauveur répond : La foi au Fils de l'homme va cependant jusque-là. Voilà pourquoi celui qui mange ma chair et boit mon sang, celui-là a vraiment la foi, celui-là a donc la vie, il est à moi et je le ressusciterai au dernier jour, il est à moi, « il demeure en moi et moi en lui » (56). Qui pourrait nous séparer désormais? Ainsi manger la chair du Fils de l'homme et boire son sang, est la consommation de la foi et partant la plénitude de la vie.

On fait dire à l'évangéliste ce qu'il ne dit pas, pensons-nous, quand on entend de l'eucharistie éminemment, ce qui est d'abord l'effet de la foi. Le rapport habituel qui s'établit entre Jésus et ses fidèles est une participation à la vie que Jésus apporte au monde. Cette vie a sa source et son expression dans la foi par laquelle le fidèle adhère à Jésus. Et cette foi a « son point culminant » dans l'Eucharistie, qui est un suprême acte de foi, puisqu'elle est l'acte de foi à Jésus donnant sa propre chair pour la vie du monde sur la croix. La communion est considérée par saint Jean comme une manifestation de la foi du fidèle. Voilà pourquoi il lui reconnaît une efficacité qui n'est pas autre que l'efficacité de la foi. Saint Jean n'a rien dit de plus. On dépasse étrangement sa doctrine propre, quand on avance que, à ses yeux, la communion crée « une sorte de *circumincession,* analogue à la relation mutuelle qui unit le Père et le Fils » (1). Saint Jean n'a pas parlé d'une « mutuelle inhabitation du Christ dans le fidèle et du fidèle dans le Christ », qui se superposerait à la vie produite par la foi, et serait on ne sait quelle grâce « que le Fils tient du Père et qu'il communique à ceux qui le reçoivent dans le sacrement » (2).

Ainsi, par ce qui est affirmé de l'eucharistie, se confirme le thème principal du discours sur le pain de vie, qui est la vie par la foi au Christ : « Le Père qui est vivant, m'a envoyé, et je vis par le Père :

(1) Loisy, p. 280.
(2) Id. p. 281.

ainsi celui qui me mange », — non pas seulement comme chair et sang, mais comme pain de vie, — « vivra par moi » (57). Car le Père a la vie en lui-même et il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même (*Jo.* v, 26), et le Fils est venu pour que « les brebis aient la vie et qu'elles l'aient plus abondamment » (x, 10). Cette communication de la vie est symbolisée par l'inhabitation du Père et du Fils dans le croyant : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera : nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui » (xiv, 23). La vivification des élus de Dieu est la raison d'être de l'incarnation du Logos. La fin du discours sur le pain de vie rejoint ainsi le prologue du quatrième évangile : elle n'a plus en vue que l'action vivifiante du Christ inconditionnée et dans l'abstrait.

Le discours s'achève par une parole qui le résume tout entier et qui en est comme le Leitmotiv : « C'est ici le pain qui est descendu du ciel ; ce n'est pas comme la manne, que vos pères ont mangée, après quoi ils sont morts ; celui qui mange ce pain vivra éternellement » (58).

*
* *

La sixième section du chapitre vi (60-71) est l'épilogue du discours sur le pain de vie. Les disciples — il n'est plus question de la foule — se divisent : « Cette parole est dure, qui peut l'écouter? » disent plusieurs. A quoi Jésus répond : « Cela vous scandalise? Et si vous voyez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant...? »

Le scandale des disciples est provoqué soit par les dernières paroles du discours, soit par l'ensemble même du discours : Jésus a manifesté l'antithèse de la loi de Moïse et de l'Évangile, de la manne et du pain : la manne ou la Loi n'a pas préservé les Israélites de la mort, tandis que le pain descendu du ciel donnera la vie éternelle. L'image du pain descendu du ciel, l'idée de Jésus venu du Père et vivant par le Père, est, bien plutôt que le précepte de manger la chair du Fils de l'homme, ce qui constitue pour les disciples la « parole dure » (1). Le Sauveur leur répond directement : Que direz-vous « si vous voyez le Fils de l'homme monter où il était auparavant »? L'eucharistie a été si peu la préoccupation perpétuelle du discours sur le pain de vie, que la pensée des auditeurs est tout entière attachée à une objection, la même que les Juifs faisaient au début du discours : « Les Juifs murmuraient, parce qu'il avait dit : Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel » (41). Les disciples murmurent à leur tour comme les Juifs. Et Jésus leur reproche leur manque d'intelligence et de foi, comme il le reprochera

(1) Maldonat, p. 1536 D : « Malim ad totam Christi superiorem disputationem referre. »

bientôt aux Pharisiens, quand il dira : « Je sais d'où je suis venu et où je vais, mais vous, vous ne savez d'où je viens ni où je vais : vous jugez selon la chair » (VIII, 14-15). Dans le même sens, le Sauveur dit aux disciples incrédules : « C'est l'esprit qui vivifie », et cet esprit vous manque : vous êtes donc charnels, comme les juifs. vous ne pouvez comprendre mes paroles : « la chair ne sert de rien, les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ».

Fidèle jusqu'au bout à retrouver l'eucharistie dans le discours sur le pain de vie aussi bien que dans l'épilogue de ce discours, M. Loisy suppose que les disciples ont été choqués par « l'idée de manger la chair et de boire le sang de Jésus » (1). Il néglige d'observer que l'évangéliste ne rattache pas le murmure des disciples à cette idée déterminée, et que la réponse de Jésus répond à une objection différente : Que direz-vous « si vous voyez le Fils de l'homme monter où il était auparavant » est la réplique directe à l'objection de ceux qui se choquent qu'il soit le pain descendu du ciel.

Or, dès que la réplique de Jésus témoigne que l'eucharistie n'est plus le sujet de l'entretien, pourquoi appliquer à l'eucharistie la parole : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » etc.? M. Loisy ne veut pas qu'on interprète cette parole d'après celle de saint Paul (*II Cor.* III, 6) sur la lettre qui tue et sur l'esprit qui vivifie ; nous estimons, comme lui, que « le texte de Paul ne fait pas loi pour l'interprétation de Jean », et qu'il convient d'expliquer notre passage d'après le sens ordinaire des mots « esprit » et « vie » dans le quatrième Évangile (2). Nous pensons cependant avoir appliqué nous-même cette règle élémentaire de critique, et avoir rendu un compte exact, littéral de tout le passage. Jésus dit à ses disciples : Vous ne me comprenez pas, parce que vous raisonnez en hommes charnels sur des paroles qui sont esprit et vie (3). N'est-ce pas le sens de tout l'épilogue du discours? Non, dit M. Loisy : le Sauveur ne pense qu'à un point particulier du discours, la chair qui devient un aliment, et le Sauveur donne l'explication de cette énigme, si c'en est une pour le lecteur de l'Évangile, explication que l'on formule ainsi : « L'objet dont il vient d'être question » — la chair — « est quelque chose de spirituel et de vivant, où il ne faut pas voir que de la chair, où l'on ne doit au contraire voir

(1) Loisy, p. 287.

(2) Id. p. 291.

(2) Maldonat, p. 1541, a longuement et solidement motivé le sens que nous adoptons là. Il est vrai que Maldonat ajoute après cela : « Video tamen nonnullis postea Catholicis [hanc sententiam] displicuisse, quibus, etsi nihil me eorum rationes movent, pertinaciter repugnare nolo. » Comme nous n'avons pas les mêmes raisons que Maldonat de déférer à ces répugnances, l'interprétation qu'il tenait pour bonne, nous paraît devoir être maintenue.

la chair que dans l'esprit et dans la vie » (1). En vérité, pouvons-nous dire, si c'est là une explication, on ne voit pas en quoi elle diffère d'une énigme. Et M. Loisy veut bien en convenir, quand il ajoute aussitôt : « Un supplément d'explication ne serait pas inutile ».

Au fond, M. Loisy devait aboutir, parce qu'il avait cru retrouver partout l'eucharistie dans ce chapitre VI, à concevoir l'eucharistie comme une « action de l'esprit ». Il rapproche systématiquement le baptême de l'eucharistie. Dans le baptême, l'action de l'esprit « a le caractère de régénération, infusion de vie nouvelle et supérieure ». Dans l'eucharistie, l'action de l'esprit « a le caractère de nutrition, de participation réitérée au principe même de la vie surnaturelle ». La communion eucharistique unit Jésus glorifié à tous les siens « en lui dans un même esprit, une même vie, qui sortent de lui, qui atteignent le fidèle à travers le symbole extérieur et l'acte sensible » (2). Le mystère de la nature de la chair et du sang, dans l'eucharistie, mystère que l'évangéliste a laissé dans l'ombre, est violemment tiré au clair par M. Loisy, qui l'explique par une interprétation « pneumatique ». « Le Christ est tout esprit, même dans sa chair que nous mangeons, dans son sang que nous buvons... Par les symboles apparents de la chair et du sang », savoir le pain et le vin, « dans la réalité invisible de la chair et du sang, nous communions à Jésus tout esprit, tout vie, osons dire tout Dieu... » (3). Ainsi s'exprime M. Loisy, hardiment, tout en connaissant que, « si cette conception est au fond des discours [de Jésus], elle n'est pas à sa surface ». Nous pensons, quant à nous, qu'elle n'est pas plus au fond qu'à la surface, parce qu'il n'y a, jusque dans les quelques versets qui ont directement trait à l'eucharistie, aucune théorie de l'eucharistie et rien de plus que l'affirmation du mystère et de l'accroissement de « vie » qu'il produit dans le croyant.

*
* *

L'étonnement n'est pas nouveau que cause le silence du quatrième évangile sur la dernière cène : pourquoi cette extraordinaire omission? La réponse non plus n'est pas nouvelle qui veut que, sur le sujet de l'eucharistie, le VIe chapitre de saint Jean vaut bien, à sa manière, un récit de la cène. Mais pourquoi saint Jean a-t-il donné une si grande importance au récit du lavement des pieds (XIII, 1-20)?

(1) Loisy, p. 292.
(2) Id. p. 293.
(3) Id. p. 294.

Pourquoi ce détail vulgaire, que les Synoptiques ont passé sous silence, a-t-il chez saint Jean tant de relief, et devient-il pour le Sauveur l'occasion d'un enseignement solennel?

S'il fallait à tout prix trouver une donnée des Synoptiques dont le lavement des pieds serait issu, on n'aurait qu'à rappeler que Luc a placé à la cène les paroles de Jésus : « Le plus grand parmi vous devra être comme dernier venu, et le chef comme un serviteur... Moi-même parmi vous je suis comme le serviteur » (1). Il n'est pas insignifiant que Luc ait trouvé dans ses sources un motif de localiser à la dernière cène une parole que Marc et Mathieu ont localisée sur la route de Jéricho. Et il n'est pas invraisemblable que Jean dépende ici de Luc, en sorte que le court récit de Luc se retrouverait sous une forme plus ample et en même temps plus concrète chez Jean. Nous aurions ainsi chez Luc, dans sa plus simple expression, le sens de la leçon donnée par Jésus à ses disciples : « Le plus grand devra être le plus humble, et le chef comme un serviteur ».

M. Loisy n'en a pas jugé ainsi. Il suppose que, si saint Jean s'est tu sur l'institution de l'eucharistie, c'est que, pour lui, « le lavement des pieds, en tant que mémorial du Christ serviteur, vivant et mourant pour les siens, s'est substitué à la distribution symbolique du pain et du vin » (2). Nous retrouvons chez M. Loisy, dans le développement de ce paradoxe, la même verve allégorisante que nous avons vue à l'œuvre à propos de la multiplication des pains. Jésus, avant de laver les pieds à ses disciples, « dépose ses vêtements », l'évangéliste signifiant ainsi « la vie qu'il va déposer aussi pour la reprendre ». Jésus attache un linge à sa ceinture : « Il est bien difficile, écrit M. Loisy, de ne pas voir dans ce linge la figure du linceul dans lequel le Christ fut enseveli ». Jésus verse de l'eau dans le bassin : « L'eau représente ici la nourriture spirituelle de l'eucharistie, le sacrement qui restaure la vie chrétienne et qui achève, chaque jour, dans le fidèle, la purification effectuée par le baptême ». Et ainsi de suite, comme dans une gageure, pour arriver à cette conclusion : « La signification propre du lavement des pieds est celle de l'eucharistie, de la vie sacrifiée par amour, de la charité servante jusqu'à la mort » (3). Quitte à ajouter aussitôt : « C'est le choix défectueux du symbole qui en rend l'intelligence difficile, et cet inconvénient se fera sentir jusqu'au bout ». Non, le symbole n'est pas

(1) *Luc.* XXII, 24-27. Cf. *Marc.* X, 42-45; *Mat.* XX, 25-28.
(2) Loisy, p. 316.
(3) Id. p. 325-326.

dans le récit évangélique, il est créé par l'exégète; et, s'il y a ici quelque chose de « défectueux » et de « difficile », cela tient à ce que l'on veut faire avouer à un texte limpide le secret ou le symbole que l'on veut qu'il contienne, alors qu'il n'est pas plus mystérieux qu'allégorique.

Frappé peut-être de ce que son allégorisme avait de subjectif et de débile, M. Loisy a cherché un argument à côté. Le Sauveur a fait du lavement des pieds un précepte : « C'est un exemple que je vous ai donné, afin que, selon que je vous ai fait, vous fassiez aussi, vous-mêmes » (XIII, 15). Or la tradition ecclésiastique n'a jamais pris ce précepte à la lettre. « Disons sans hésiter, conclut M. Loisy, que, si le lavement des pieds n'est pas devenu un sacrement ecclésiastique, quoique le récit, pris littéralement et scolastiquement interprété, eût dû conduire à ce résultat,... c'est que le lavement des pieds n'est que le symbole d'un sacrement existant » (1). Disons sans hésiter...! Peut-être eût-il été plus prudent d'hésiter à dire! car, d'abord, les sacrements ne sont pas nés des textes écrits, et cela suffirait à expliquer pourquoi ce texte de saint Jean a été stérile. Puis, supposé que le texte de saint Jean eût pu suggérer l'idée d'une vertu spirituelle attribuée au lavement des pieds, — saint Ambroise témoigne que cette suggestion s'est produite, — il y aurait une relation possible entre le lavement des pieds et le baptême, mais il n'y en a pas d'imaginable entre cette ablution et l'eucharistie.

*
* *

Des observations qui précèdent, il nous semble que l'on peut tirer la conclusion que voici :

Alors même que le VIe chapitre de saint Jean serait conçu comme présentant, non une promesse de l'eucharistie, mais une élévation sur l'eucharistie, l'exégèse reçue parmi nous de ce chapitre, exception faite pour le ℣ 52^b, serait encore la bonne.

Toulouse.

Pierre BATIFFOL.

(1) LOISY, p. 328.

PETITE INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE LA MASSORE (1)

II

LA LANGUE ET LE LANGAGE DE LA MASSORE

Dans cette deuxième partie nous nous proposons, tout d'abord, de rechercher et, dans la mesure du possible, de déterminer quelle est la langue de la Massore (2). Nous expliquerons ensuite les mots, les significations de mots et les manières de s'exprimer qui sont propres à la Massore et la distinguent d'autres monuments littéraires écrits dans la même langue. Nous traiterons donc successivement : I° de la langue (3), II° du langage de la Massore. Avant, toutefois, d'entrer en matière, il ne sera pas inutile d'exposer brièvement l'état de la question.

La nature de la langue de la Massore et, dans une certaine mesure, l'exposé du langage qui lui est propre sont des sujets nouveaux. Elias Levita (1468-1549), qu'on peut justement appeler le père des études massorétiques, ne nous dit rien dans son fameux traité *Massoreth ha-Massoreth* (4) sur la langue de la Massore en général, bien qu'il ait eu plusieurs fois l'occasion de le faire. Il se contente de nous apprendre que telles ou telles parties de la Massore sont en langue araméenne : certaines phrases mnémotechniques (p. 140; cf. p. 91),

(1) Voir le n° d'octobre 1902.

(2) Il s'agit — cela va sans dire — de la Massore occidentale seulement.

(3) Sous ce titre nous devrions aussi parler de certains mots que les Massorètes emploient dans leurs acceptions ordinaires; nous les expliquerons néanmoins sous le titre du langage avec les mots propres à la Massore. En vue de la commodité qui en résultera pour eux, plus encore que pour nous, nos lecteurs nous pardonneront ce défaut de logique plus apparent que réel.

(4) Publié, pour la première fois, par Bomberg, à Venise en 1538. — L'édition dont nous nous sommes servi est celle de Chr. D. Ginsburg, *The Massoreth ha-Massoreth of Elias Levita*, Londres, 1867 (texte hébreu et traduction anglaise; précédé d'une biographie d'E. Levita).

les noms des points-voyelles et des accents (p. 129 (1); cf. pp. 89, 91) et les termes פִּסּוּק « verset » (p. 242) et לֵית « ne se rencontre plus » (p. 245). A la rigueur, on pourrait conclure, de ces différentes remarques, que Levita ne considérait pas le reste (c'est-à-dire de beaucoup la plus grande partie) de la Massore comme écrit en araméen, mais ce serait peut-être lui prêter plus de logique qu'on n'est en droit d'en attendre d'un auteur juif de ce temps-là.

De fait, Jean Buxtorf, qui doit tant de son érudition massorétique à Levita, et qui devrait avoir essayé de le suivre sur la question de la langue, comme il l'a presque copié sur celle du langage de la Massore, n'hésite pas à dire, dans la seconde partie du *Tiberias* (2), que cette langue est généralement l'idiome chaldéen, par quoi il entend — comme tout le monde, de son temps — ce que nous appelons l'araméen (voyez plus bas, p. 534). Toutefois, dans la suite du même ouvrage, il nous informe que tel mot est hébreu, et tel autre chaldéen.

Le troisième et dernier auteur, à notre connaissance du moins, qui ait exprimé une opinion au sujet de la langue de la Massore est A. Berliner (3). Parlant de la Massore du Targum d'Onkelos, il dit qu'elle est rédigée en araméen, et que les termes techniques dont elle se sert sont empruntés à la Massore du texte hébreu, ce qui revient à dire que celle-ci est aussi en langue araméenne. Mais nous n'insisterons pas sur ce témoignage par trop indirect.

Après cela, le silence le plus complet. Dans le « *Verzeichniss* » qui termine le premier volume — le seul publié — de sa *Massora Magna* (4), S. F. Frensdorff donne une simple liste alphabétique des expressions propres à la Massore, sans une remarque grammaticale, sans points-voyelles. Les grammairiens et les lexicographes qui se sont appliqués à reconstituer la grammaire et le vocabulaire des différents écrits juifs, semblent avoir exclu la Massore de propos délibéré. Dalman lui-même, à la fois le plus récent et le plus systématique de ces auteurs, n'a pas une ligne, pas un mot au sujet de la Massore, ni

(1) Pour les noms des points-voyelles et des accents, Levita dit qu'ils sont en araméen et en babylonien : אינן לשון עברי רק ארמי יבבלי

(2) *Tiberias sive commentarius Masorethicus quo primum explicatur quid Masora sit, tum historia Masorethurum ex Hebraeorum annalibus exeutitur..... secundo clavis Masorae traditur.....* Basileae Rauracorum, MDCC, 4°. Publié d'abord in-folio à la fin du quatrième volume de la *Biblia maxima Rabbinica* du même auteur, Bâle, 1620. Le passage auquel nous faisons allusion se trouve vers la fin du chapitre I de la *Clavis Masorae*, p. 52, col. 2, de l'édition in-folio.

(3) *Die Massorah zum Targum Onkelos*, Leipzig, Hinrichs, 1877, pp. VII-VIII.

(4) *Die Massora Magna. — Erster Theil : Massoretisches Wörterbuch, oder die Massora in alphabetischer Ordnung,* Hannover u. Leipzig, 1879.

dans sa grammaire (1) où pourtant il fait un inventaire et un examen si détaillés des documents divers qui nous sont parvenus en araméen juif, ni dans la préface de son dictionnaire (2), qui embrasse le néo-hébreu des Targums et des Midraschim aussi bien que l'araméen des deux Talmuds. Siegfried ne dit rien, non plus, de la Massore dans la grammaire néo-hébraïque qu'il a publiée en collaboration avec H. Strack (3).

Pour ce qui est du langage de la Massore le terrain est déjà en partie exploré. Avant nous Elias Levita (4), Jean Buxtorf (4) et, plus récemment, S. Frensdorff (4) ont recueilli et expliqué les mots et les expressions ainsi que les abréviations qui se rencontrent dans la Massore — principalement dans la Massore imprimée par Jacob Ben-Chayim (5), dans la seconde Bible de Bomberg. Le travail de Buxtorf est complet dans son genre et pourra suffire aux personnes déjà versées dans la connaissance du néo-hébreu et de l'araméen. Pour le débutant, il laisse beaucoup à désirer. Les mots, comme nous l'avons déjà dit, y sont donnés sans points-voyelles, tels qu'ils se rencontrent dans le corps de la Massore, en sorte que ceux qui ne sont pas familiers avec les idiomes auxquels ces mots appartiennent, auront souvent de la peine à voir de quelle forme grammaticale il s'agit, et se trouveront dans l'embarras lorsqu'ils les rencontreront arrangés en phrases. Cet inconvénient n'est guère diminué par les traductions allemandes que l'auteur donne à la suite des mots ; ces traductions sont généralement trop libres pour révéler la nature grammaticale de la forme. Parfois même l'auteur n'a donné aucune traduction. De plus, pour les exemples destinés à éclairer ses explications, Frensdorff renvoie le lecteur à la Massore imprimée que celui-ci généralement ne possède pas, ou à tel traité massorétique écrit en hébreu plus ou moins classique qu'un débutant aurait la plus grande peine à déchiffrer, étant donné qu'il puisse se le procurer. Mais ce n'est pas tout. En dehors de ce qui a été recueilli par Frensdorff, le langage de la Massore contient encore une foule de mots et d'expressions capables d'embarrasser celui qui, pour la première fois, aborde l'étude de cette vaste compilation. Ce sont

(1) *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch nach den idiomen des palästinischen Talmud und Midrasch, des Onkelostargum (cod. Socini 84) und der Jerusalemischen Targume zum Pentateuch.* Leipzig, Hinrichs, 1894.

(2) *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zum Targum, Talmud und Midrasch,* Frankfurt a. M., J. Kaufmann, 1901.

(3) *Lehrbuch der Neuhebräischen Sprache und Litteratur,* Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther, 1884.

(4) Op. cit.

(5) *Biblia magna Rabbinica,* ed. II^a, Venetiis, Bomberg, 1525.

des noms de lettres, des termes de grammaire ou de paléographie, des formes grammatieales employées dans un sens technique, et bien d'autres détails qui demandent une initiation spéeiale.

Tels sont les desiderata que nous nous proposons de eombler dans ce présent artiele. Pour élémentaire qu'elle soit, eette partie de notre travail est done, pour ainsi dire, eomplètement neuve. Il n'est que juste, pourtant, d'ajouter que sans les travaux de nos savants prédéeesseurs, nous n'aurions jamais pu écrire eette esquisse — bien imparfaite, sans doute — de la langue et du langage de la Massore. Buxtorf et Frensdorff nous ont guidé dans le dépouillement des expressions massorétiques, Dalman et Siegfried dans le traitement grammatical de ees mêmes expressions, tandis que pour la partie lexicographique nous avons eonsulté avee fruit, en outre du dietionnaire de Dalman, eeux de Buxtorf (1), Lévy (2) et Mareus Jastrow (3). Quant à la vaste eompilation de C. Ginsburg (4), nous avons dû l'exploiter comme on exploite une mine ou une carrière. Le savant auteur suppose, évidemment, que tous ses lecteurs sont aussi versés que lui-même dans la langue et le style de la Massore. Ce n'est pas, d'ailleurs, le seul desideratum de ee magnifique et préeieux ouvrage; mais nous aurons à revenir sur ee sujet.

I. — LA LANGUE DE LA MASSORE.

Nous avons dit dans notre premier article que la langue de la Massore est l'araméen; eette affirmation, faite pour les besoins du moment et sur la foi de l'opinion eommune, demande à être eomplétée et, jusqu'à un eertain point, reetifiée.

Le leeteur a déjà pu soupeonner que la Massore était une compilation de travaux faits à des époques et dans des pays différents; la langue dans laquelle elle est rédigée doit s'en ressentir et refléter, pour ainsi dire, ces différentes époques et ees différents pays, — en un mot, manquer d'unité. Mais e'est là un argument *a priori* qui demande à être eontrôlé par un examen soigneux des notes massoré-

(1) *Johannis Buxtorfii P. Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum... editum a S. Buxt. Filio*, Basileae, 1640. (Nouvelle édition, enrichie de notes, par Fischer.)

(2) *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim u. einen grossen Theil des Rabbinischen Schriftthums*, 2 vol. 8°, Leipzig, 1867-1868.

Du même, *Neuhebräisches u. Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim u. Midraschim*, etc., 3 vol. 8°, Leipzig, 1876-1883.

(3) *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi and the Midrashic Literature*, London and New-York, 1886-1903.

(4) *The Massorah compiled from manuscripts* etc., 3 vol. fol., London, 1880-1885.

tiques au point de vue philologique. Le problème est complexe, et peut-être, dans l'état actuel de nos connaissances, est-il impossible de le résoudre d'une manière complètement satisfaisante; aussi nous proposons-nous d'en préparer plutôt que d'en donner la solution.

Avant d'aller plus loin, il sera bon de présenter au lecteur un aperçu des différents idiomes qui furent en usage dans les écoles juives pendant l'âge de la Massore. Ces idiomes se divisent en deux groupes : le néo-hébreu et l'araméen.

Le néo-hébreu. — D'après l'opinion commune le néo-hébreu n'est qu'une adaptation, plus ou moins artificielle, de l'hébreu biblique aux besoins littéraires des écoles juives. Dès avant l'ère chrétienne, l'hébreu de la Bible avait cessé d'être la langue parlée des différentes communautés juives. L'araméen, aidé par les circonstances politiques, avait fini par le bannir du commerce de la vie quotidienne. Cependant les Scribes, dépositaires des Saintes Écritures, étaient aussi les gardiens-nés de la langue sacrée. Ils ne cessèrent de cultiver celle-ci non seulement pour lire, mais encore pour expliquer et interpréter celles-là. Il ne convenait pas que la Loi fût exposée dans la langue profane לָשׁוֹן חוֹל, la langue des illettrés לָשׁוֹן הַדְּיוֹט, comme les Docteurs appelaient l'araméen. D'autre part, l'hébreu de la Bible n'était plus assez souple, ni assez fourni de termes abstraits pour répondre aux besoins créés par l'évolution intellectuelle qui s'était produite chez les communautés juives au contact du monde grec. Il fallait des mots nouveaux pour des idées nouvelles, une syntaxe plus riche, qui permît un style plus suivi, mieux coordonné et plus didactique. Cette double transformation, qui aboutit à ce qu'on est convenu d'appeler le néo-hébreu, s'opéra souvent par voie d'emprunts directs ou d'imitation calculée, sous l'influence des dialectes araméens, ainsi que du grec et du latin, mais plus généralement — comme on doit s'y attendre — par voie de développement de l'hébreu biblique. De nouvelles conjugaisons sont formées suivant l'analogie des anciennes. Les radicaux déjà existants produisent de nouveaux dérivés. Des dérivés, anciens ou nouveaux sont élevés au rang de radicaux, et font souche à leur tour. Des formes rarement usitées dans l'hébreu de la Bible prennent un développement considérable. D'anciens vocables, qui, pour une raison ou pour l'autre, ne s'étaient jamais présentés sous la plume des auteurs inspirés, apparaissent soudain dans la littérature, tandis que d'autres, communs jadis, tombent en désuétude, ou se perpétuent avec un sens quelque peu différent de leur signification primitive. Commencée vers le premier siècle de notre ère, cette évolution plus ou moins consciente de la langue hébraïque dure encore

de nos jours, toujours d'après les mêmes principes et les mêmes lois; c'est comme une gigantesque couche géologique où, de la base au sommet, les débris de la vie animale des différents âges se seraient accumulés sans les brusques transitions qui résultent des cataclysmes.

Depuis la rédaction de la Mischna (IIe siècle) où il nous apparaît pour la première fois — et déjà parfaitement caractérisé, — le néo-hébreu n'a pas cessé d'être la langue de l'École par excellence, la langue des sages, לְשׁוֹן חֲכָמִים. Plus d'une fois les idiomes vulgaires, l'araméen et l'arabe (pour ne parler que de l'époque qui nous intéresse), ont été bien près de l'étouffer, mais toujours il a été sauvé par son caractère de langue universelle, et même de langue sacrée לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ, titre que le néo-hébreu avait quelquefois en commun avec l'hébreu biblique, celui-ci étant alors appelé spécifiquement לְשׁוֹן תּוֹרָה, la langue de la Loi.

L'araméen. — Malgré cela, l'araméen, qui dès le second siècle avant notre ère — sinon même plus tôt — avait déjà conquis une place à côté de l'ancien hébreu, finit par s'imposer aussi aux écoles juives, non seulement comme langue vivante, mais, jusqu'à un certain point, comme langue sacrée, en face du néo-hébreu. Le Targum d'Onkelos, rédigé au Ve siècle, acquit une telle importance aux yeux des Écoles, qu'on crut devoir en fixer le texte au moyen d'une massore calquée sur celle du texte hébreu (1). De là à passer à la littérature courante il n'y avait qu'un pas, et il fut bientôt franchi.

Mais, tandis que le néo-hébreu, langue artificielle et universelle, nous est parvenu — nous venons de le voir — sous une forme unique, l'araméen de la littérature juive se présente sous des formes variées, comme on doit s'y attendre de la part d'une langue vulgaire, dont le propre est de se subdiviser en différents dialectes suivant les localités où elle est parlée. Nous trouvons donc plusieurs idiomes araméens chez les juifs, comme chez les chrétiens. Ceux des juifs se partagent en palestinien et babylonien, celui-ci représentant le rameau oriental, celui-là le rameau occidental des langues araméenes. Le palestinien, à son tour, se subdivise en deux dialectes distincts quoique étroitement apparentés, le judéen et le galiléen.

Les principaux monuments littéraires qui nous sont parvenus en ces trois dialectes sont les suivants. Pour le judéen : ce qu'on appelle communément le chaldéen de la Bible (Jer. x, 11; Esdr. ix, 8-vi, 18; Dan. ii, 4b-vii, 28) qui serait du IIe siècle avant J.-C.; le Tar-

(1) A. Berliner, op. cit., pp. vii-viii.

gum d'Onkelos, probablement du ve siècle de notre ère, et le Targum de Jonathan, légèrement postérieur. Pour le galiléen : les parties araméennes du Talmud de Jérusalem, du ve siècle environ, et quelques-uns des grands Midraschim (Genèse, Lévitique, Lamentations et Cantique des cantiques), du ve ou vi^e siècle. Pour le babylonien : les parties araméennes du Talmud de Babylone, du vi^e au viiie siècles. Indépendamment de ces dialectes bien définis, on en connaît d'autres d'une nature mixte; tel est, par exemple, le dialecte des deux Targums de Jérusalem — le premier des deux plus connu sous le nom de Targum du Pseudo-Jonathan — et qui, tous les deux, sont de la fin du viie siècle, tout au plus. Leur langue rappelle tantôt le judéen ou le galiléen et tantôt le babylonien (1).

Nous avons déjà vu que l'araméen, par opposition à l'hébreu et au néo-hébreu, était appelé, quelquefois, langue profane לָשׁוֹן חוֹל, ou langue des illettrés לָשׁוֹן הִידִיוֹט; mais ce sont là, pour ainsi parler, des appellations descriptives plutôt que des noms. On peut en dire autant de l'expression « langue du Targum » ou simplement « Targum », qui désignait originairement la langue du Targum d'Onkelos (2) et qui, beaucoup plus tard, s'est étendue d'abord aux parties aramaïques de la Bible (3), puis à l'araméen, d'une manière générale (4).

Indépendamment de ces expressions descriptives on trouve dans la littérature juive trois noms pour l'araméen : langue araméenne לָשׁוֹן אֲרָמִית (5), langue des Chaldéens לָשׁוֹן כַּסְדִים (6) et langue syrienne לָשׁוֹן סִירְיָנִי (7).

(1) Pour plus de détails sur cette question voyez la grammaire de Dalman, pp. 5-31.

(2) Ainsi la massore du Targum d'Onkelos appelle לָשׁוֹן תַּרְגוּם (langue du Targum) le dialecte de ce Targum, et לִשָּׁנָא דְכַסְדָאי (langue des Chaldéens), celui des parties aramaïques du livre de Daneil (Berliner, *Massorah zum Targum Onkelos*, p. xvii).

(3) Le mot Targum est employé dans ce sens par Salomon ibn-Parchon, grammairien du xiie siècle.

(4) C'est ainsi qu'un certain Moïse ibn-Nasiah appelle l'araméen תַּרְגוּם. Toutefois il le nomme aussi tantôt לָשׁוֹן אֲרָמִי (langue araméenne) et tantôt ל׳ סִירְיָנִי (langue syriaque). Rabbi Ṣemach ben-Chayim, gâon de Sura, dans ses « questions et réponses » au sujet d'Eldad-ad-Dâni, donne le nom de ל׳ תַּרְגוּם à la langue du Talmud de Jérusalem, par opposition à ל׳ אֲרַמִּיָּה « langue araméenne » par laquelle il désigne le dialecte du Talmud de Babylone. Nous empruntons la substance de cette note et des deux précédentes à la grammaire de C. Levias (*A grammar of the aramean idiom contained in the Talmud*, Cincinnati, 1900 p. 1).

(5) Ou, simplement, אֲרָמִית, aussi ל׳ אֲרַמִּיָּה

(6) Ou, en araméen, לִשָּׁנָא דְכַסְדָאי

(7) Ou ל׳ סִירְכַּיִן, ou encore (par abréviation?) ל׳ סִירְכִּי.

Les deux premiers noms sont empruntés au livre de Daniel où ils désignent, l'un (לְשׁוֹן כַּסְדִּים) la langue parlée à la cour de Babylone (Dan. I, 4) et l'autre (אֲרַמִּית) l'idiome araméen de ce même livre (Dan. II, 4).

De bonne heure les interprètes juifs identifièrent ces deux idiomes (1) — apparemment sans raison suffisante — et les deux noms, désormais, devinrent synonymes l'un de l'autre. Cette identification, ou plutôt cette confusion passa du monde juif au monde chrétien, probablement par le canal des écrits de saint Jérôme (2). C'est ainsi que nous parlons encore du chaldéen de la Bible, ou du syro-chaldaïque, par habitude plutôt que par ignorance.

Le troisième nom לְשׁוֹן סִירְיָנִי est évidemment un emprunt fait aux Grecs qui appelaient les Araméens Σύροι (Jos., *Ant.*, I, VI, 4). Déjà les LXX traduisaient אֲרַמִּית par Συριστί (Dan. II, 4), ce qui explique peut-être la faveur que les variantes סִירְסִטִין et סִירְסִי semblent avoir trouvée chez les écrivains juifs.

De ces trois noms, le premier est naturellement le plus commun ; le second ne se trouve que rarement (3).

Il est douteux qu'on puisse jamais établir une différence de dialectes entre ces différents noms. Si elle a existé — ce qui paraît assez probable — elle s'est bientôt perdue. Sans doute on a essayé plus d'une fois de distinguer entre un nom et l'autre (4), mais on ne s'est jamais accordé et un même auteur n'est pas toujours conséquent. D'ailleurs on peut se convaincre de la confusion qui caractérise la littérature juive à cet égard par un passage d'Elias Levita (5) où cet auteur ne cite pas moins de sept noms pour désigner ce que nous appelons maintenant le syriaque : לְשׁוֹן כַּסְדִּים, אֲרַמִּי, תַּרְגּוּם, טוּרְסָאִי, כַּלְדָּאִי, אַשּׁוּרִי, בַּבְלִי
Pendant toute la période qui nous occupe, du Ier au Xe siècle, l'usage du néo-hébreu alterne, dans les écoles juives, avec celui du dialecte araméen local. La Mischna et les plus anciens Midraschim (Mechilta, Siphra et Siphrê) sont en néo-hébreu ; les Targums, les deux Guémaras, quelques-uns des Midraschim etc., sont en araméen.

(1) Cela paraît démontré par le fait que cette identification se retrouve couramment chez saint Jérôme (voy. la note suivante).

(2) *Praefatio in Danielem*, cf. *in Dan.* II, 4 et *Praefatio in libr. Reg.* (ou, édition Martianay, *Praefatio de omnibus libris Vet. Testamenti*).

(3) Par exemple dans la massore du Targum d'Onkelos pour l'araméen de la Bible (voyez la note 2 de la page 535), et dans Dûnasch, grammairien du Xe siècle, pour l'araméen des Targums (C. Levias, ouvr. et lieu cités). Pour plus de détails sur l'historique de ces trois noms, voy. la grammaire de Dalman, §§ 2-4.

(4) Voy. les notes 2 et 4 de la p. 535.

(5) Op. cit., p. 130.

Plus que cela, les deux langues semblent se compénétrer, l'influence de l'araméen sur le néo-hébreu devenant de plus en plus accentuée.

Il n'est donc pas surprenant de trouver les deux langues dans les notes massorétiques. Quelques-unes des notes sont clairement en néo-hébreu, tandis que d'autres sont non moins clairement en araméen. Parmi les premières nous citerons, comme exemple, celles qui se rapportent au nombre des lettres dans la Bible et ses différentes parties, ainsi qu'à la *scriptio plena* ou *defectiva;* parmi les secondes, celles qui énumèrent les lettres couronnées, les *qerês* et les *kethibs* de même que les phrases mnémotechniques qui ne sont pas empruntées textuellement à la Bible. Celles-ci sont souvent introduites par les mots וְסִימָן בִּלְשׁוֹן אֲרַמִּי « et la phrase mnémotechnique en langue araméenne », ou encore, וְסִימָן בִּלְשׁוֹן תַּרְגּוּם « et la phrase mnémotechnique dans la langue du Targum ». Ces manières de parler prouvent que les auteurs de cette classe de notes massorétiques se servaient habituellement du néo-hébreu.

Mais il y a aussi des cas où il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'affirmer en laquelle des deux langues une rubrique est couchée. Cela tient, en partie, au style laconique de la Massore et aux abréviations dont elle fourmille, en partie aussi, aux emprunts que le néo-hébreu avait faits à l'araméen dans la grammaire aussi bien que dans le lexique, par exemple le pluriel en ין־ au lieu de celui en ים־, le relatif דְ au lieu de שֶׁ (= אֲשֶׁר).

Il est pourtant des notes où les deux langues sont incontestablement mélangées. Souvent la raison en est apparente. Il arrive, par exemple, que le Massorète, écrivant en néo-hébreu, appelle l'araméen à son aide pour distinguer deux significations d'un même mot, comme dans la phrase suivante (1) סָכַר — כֹּל לְשׁוֹן סְתִימָה בְּסמ״ך במ״א (־ בָּר בְּשי״ן יֵכֹל לְשׁוֹן אַגְרָא בְּשי״ן במ״א מִן א) « Sakhar, — dans le sens de fermer, toujours avec samekh, sauf une fois avec sin; dans le sens de gages (salaire) toujours avec sin, sauf une fois avec samech ». — Le mot אַגְרָא est emprunté à la langue vulgaire parce que סָכַר, dans le sens de prendre à gages, n'a pas de synonyme en hébreu. — Mais le plus souvent on ne voit réellement pas, au premier abord du moins, pourquoi l'auteur a introduit telle ou telle expression araméenne au cours d'une note qui commence et se termine en néo-hébreu. Nous en avons un exemple dans l'expression בָּר מִן « excepté, hormis » dans la note que nous venons de citer. Ces mots sont ara-

(1) Frensdorff, *Massora magna*, p. 131, col. a.

méens et l'auteur n'avait nul besoin de s'en servir, l'hébreu lui offrant plusieurs expressions (זִילֵתִי par exemple) ayant exactement le même sens. On peut en dire autant de לֵית « ne se retrouve plus », לֵית דְּכִוְתִיהוֹן « ne se trouve plus ainsi », etc., etc.

Il n'est pas aisé d'imaginer une solution qui convienne à tous les cas où on constate ce mélange de néo-hébreu et d'araméen. On est tenté, tout d'abord, de trancher la difficulté en admettant que les notes massorétiques ont été, dès l'origine, rédigées dans une langue mixte, un *jargon,* comme l'appelle Luzzato (1). Mais ce mélange ne serait-il pas, plutôt, l'œuvre de reviseurs, ou de compilateurs travaillant sur les données d'écoles différentes contemporaines ou successives? La question, croyons-nous, ne manque pas d'intérêt. Car, dans le cas de l'affirmative, une étude patiente et systématique de ces mots et de ces formes d'origines diverses pourrait devenir un puissant instrument de critique pour l'histoire de la Massore, un fil conducteur pour nous guider dans ce labyrinthe de rubriques de tous âges et de toutes provenances, recueillies et codifiées, dit-on, par l'École de Tibériade, mais, sans doute, bien souvent remaniées depuis, et considérablement développées. Nous ne pousserons pas cette étude plus loin pour le moment. Il serait d'ailleurs inutile d'essayer de le faire, étant donnée l'incertitude dans laquelle nous nous trouvons sur la provenance des rubriques qui ont été publiées par les compilateurs modernes de la Massore, depuis Jacob ben-Chayim jusqu'à C. Ginsburg inclusivement.

Si nous ne pouvons résoudre la question de l'unité ou de la pluralité de langue dans la Massore, du moins sommes-nous en état de jeter quelque lumière sur une des données du problème, la nature des parties araméennes qu'elle contient.

Nous avons déjà dit que les dialectes araméens juifs sont au nombre de trois : le babylonien d'une part et le judéen avec le galiléen d'autre part. Auquel de ces trois se rattache l'araméen de la Massore? Nous éliminerons, tout d'abord, le babylonien dont les formes verbales et nominales si bien caractérisées ne se rencontrent jamais, ou presque jamais dans les notes massorétiques : קַדְמָא, par exemple, pour « premier », au lieu duquel nous trouvons presque à chaque pas le correspondant palestinien קַדְמָאָה (2). Il faut donc, comme d'ailleurs la tradition nous l'indique, nous adresser aux dialectes de la Pales-

(1) *Prolegomeni ad una grammatica ragionata della lingua ebraica*, Padova, 1836, p. 26, note.

(2) Nous avons trouvé un exemple de קַדְמָא « premier » dans Frensdorff, *Massorah*, p. 9, col. b.

tine. Mais sera-ce le judéen ou le galiléen? Ici encore la tradition nous vient en aide, en attribuant la rédaction, ou plutôt la mise en écrit de la Massore à l'École de Tibériade. Et ce témoignage paraîtrait confirmé par l'examen des mots et des formes que Dalman (1) considère comme caractéristiques du galiléen. C'est ainsi que nous trouvons le pronom-suffixe de la troisième personne singulier avec un nom pluriel ־ין pour le suffixe judéen correspondant ־והי; צְבַחַר « petit » pour זְעֵיר; חֲמָא « voir » pour חֲזָא, etc. Un autre trait que l'araméen de la Massore tient en commun avec celui de la Galilée consiste dans l'emploi fréquent des *matres lectionis* pour représenter les voyelles brèves ou même un simple schewa, par exemple אֵינָשׁ « homme », לִישָׁנָא « langue » etc. Cependant la question est, sans doute, beaucoup plus complexe que ces quelques lignes ne pourraient le faire croire, et nous devons avouer que le nombre de cas que nous avons eu le loisir d'observer n'est pas suffisant pour établir une certitude. Nous devons, ici comme ailleurs, nous contenter de montrer la voie que d'autres pourront suivre.

D'ailleurs les questions que nous venons de soulever au sujet de la langue de la Massore relèvent, surtout, du domaine de la critique. Au point de vue de la pratique elles n'ont qu'une importance secondaire. Le débutant trouvera dans les paragraphes suivants les moyens de déchiffrer sans peine les notes de la Massore. Il pourra même faire quelques recherches critiques en s'aidant des ouvrages que nous avons cités, principalement de la grammaire et du dictionnaire de Dalman, quoique, comme nous l'avons déjà dit, ils ne se rapportent qu'indirectement à la Massore.

II. — LANGAGE DE LA MASSORE.

Nous avons remarqué plus haut (2) que Frensdorff a exclu de son « *Verzeichniss* » un bon nombre de mots et d'expressions qui se rencontrent à chaque pas dans les notes massorétiques. Ce sont, en général, des expressions techniques en usage chez les grammairiens juifs aussi bien que chez les Massorètes, et l'auteur du « *Verzeichniss* » qui, sans doute, avait en vue des lecteurs élevés dans les écoles juives, était en droit de supposer chez eux la connaissance de ces expressions. Quant à nous, nous ne devons supposer chez nos lecteurs aucun

(1) *Grammatik*, etc., pp. 33-40.
(2) P. 531.

usage du langage massorétique, puisque c'est à des chrétiens et à des débutants que nous nous adressons. Nous donnerons donc, tout d'abord, une esquisse de la terminologie grammaticale de la Massore. Pour le reste de cette partie de notre travail, nous nous conformerons à la méthode que Frensdorff a adoptée, donnant d'abord un lexique des mots et des expressions dont se sert la Massore, puis une table alphabétique des abréviations qu'elle emploie (1).

A

Terminologie grammaticale de la Massore.

1° *Les lettres.* — Les lettres dans la Massore sont appelées אוֹת, pl. אוֹתִין (aussi, spécialement dans les traités grammatico-massorétiques, אוֹתוֹת et אוֹתִיוֹת). L'ensemble des lettres disposées en alphabet s'appelle אַלְפָּא בֵיתָא, ou אַלְפָּבִית pl. אַלְפָּבִיתִין. Les noms de lettres sont de véritables substantifs; ils s'emploient aussi au pluriel et peuvent être accompagnés d'un adjectif qui, au singulier du moins, est généralement mis au féminin. On les trouve écrits soit en entier, soit en abrégé, la première lettre du nom étant alors seule écrite et surmontée d'un point, ou suivie d'un accent placé en haut et tout près de la lettre, par ex. אֹ, אַ. D'autres fois on les écrit en toutes lettres, avec intercalation d'un double accent après la première lettre si le nom consiste de deux lettres seulement, après la seconde s'il consiste de trois ou de quatre lettres, par exemple, אל״ף, ו״ו, etc.

Voici la série des noms de lettres (2) : אָלֶף (pl. אַלְפִּין), בֵּית (pl. —), גִּימֶל (pl. גַּמְלִין) דָּלֶת (pl. דַּלְתִּין), הֵא ou הֵי (pl. הֵהִין), וַיו, וַאו, ou וַו (pl. וַוִין), זַיִן (pl. זַיְנִין), חֵית (pl. חֵיתִין), טֵית (pl. טֵיתִין), יוֹד (pl. יוֹדִין), כַּף, כַּאף ou כָּא (3) (pl. כָּפִין), לָמֶד (pl. —), מִים ou מֵם (pl. מִמִין), נוּן (pl. נוּנִין), סָמֶך (pl. סַמְכִין), עַיִן (pl. עַיְנִין), פֵּה, ou פִּי (pl. פִּיפִין),

(1) Il est à peine nécessaire d'avertir le lecteur que les notes massorétiques ne sont jamais munies des points-voyelles. La ponctuation des mots que nous aurons à citer dans ce travail a donc été ajoutée par nous, du mieux que nous avons pu le faire.

(2) Tous les singuliers et la plupart des pluriels de cette liste ont été trouvés par nous-même dans la Massore, éditions de Frensdorff (*Massorah magna*), ou de Ginsburg (*The Massorah* etc., 3 vols. London, 1880-1885). Quelques-uns des pluriels que nous n'avons pas pu vérifier ont été empruntés à la liste donnée par Hamburger (*Real-Encyclopädie des Judenthums*, Abth. III, suppl. I, article *Grammatik*).

(3) Cette forme et la précédente se trouvent dans Ginsburg, op. cit., vol. II, pp. 3, 5. Comparez dans la Massore orientale וָא = waw (Kahle, *Der Massoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der Babylonischen Juden*, p. 17).

צָדִי (pl. צָדִין), קוֹף (pl. קוֹפִין), רֵישׁ (pl. רֵישִׁין), שִׁין (pl. —) תָּיו (pl. —).

La Massore distingue dans le texte même de la Bible le schîn (שׁ) du sîn (שׂ) qu'elle appelle סִין; mais dans l'arrangement alphabétique des mots, elle considère les deux lettres comme une seule, ne tenant aucun compte du point diacritique.

Les lettres כנפין sont dites כְּפוּפוֹת « recourbées » ou פְּשׁוּטוֹת « étendues » (aussi אֲרִיכוֹת « longues »), suivant qu'elles ont la forme médiane ou finale. Mêm médian est appelé פְּתוּחָה « ouverte », mêm final, סְתוּמָה « fermée ».

Certaines lettres doivent être plus grandes, d'autres plus petites que les lettres ordinaires; celles-ci sont appelées קְטַנּוֹת ou זְעִירוֹת « petites », celles-là sont nommées גְּדוֹלוֹת « grandes » (1).

Une lettre écrite au-dessus de la ligne est appelée תְּלוּיָה « suspendue », une lettre retournée à droite est הֲפוּכָה « retournée », une lettre tracée en partie seulement est קְטוּעָא « coupée ». Le *nun inversum* par suite de sa position détachée est encore appelé מְנוּזֶרֶת, « séparée » (2). Voyez aussi plus bas, dans le lexique massorétique, אַיִן יָרֵק.

La Massore mentionne certaines anomalies dans les formes de lettres. Ici le pê est noté comme étant לָפוּף « enroulé (en spirale) » ou כְּפוּלָה « doublée »? Là, il est question d'un certain nombre de ces lettres דְּפוּמְיְהוֹן מוּעִיל לְגַוּ (var. מוּאִיל פּוּמְיְהוֹן לְגַוּ) « dont la bouche.....?..... en dedans ». Ailleurs, c'est telle lettre (waw, zayin, 'ayin) qui est notée comme עֲקִימָה, ou עֲקִימָה (3) « tordue » soit d'une manière générale, soit spécifiquement dans telle ou telle partie de la lettre : à la tête בְּרֵישֵׁיהוֹן; à la queue בְּזַנְבֵיהוֹן; aux jambes בְּרַגְלֵיהוֹן. Il est question de certains waws et de certains taws דְּמִדְּלֵי רֵישֵׁיהוֹן « dont les têtes sont plus élevées (que celles des autres); de certains qôphs ou de

(1) Ou, suivant Hamburger, op. cit., Abth. III, Suppl. III, article *Massorah*, פְּשׁוּטִין.

(2) Ginsburg, *Introduction* etc., p. 342. D'après Hamburger, op. cit., מנוזרת vient de נזורו אחור (Is. I, 4?).

(3) Var. אַקִּים, אָקִים. — Böttcher (*Ausführliches Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, I, p. 46, note) mentionne les « 17 *aufwärts gekehrte* Nun (דְּאָקִים רֵאשֵׁיהוֹן sc. סֹפֵר) », faisant de אָקִים le parf. hiph. du verbe קוּם, ce qui l'oblige à suppléer סֹפֵר. Mais cette interprétation tombe d'elle-même devant les formes עֲקִימָה etc., que nous rencontrons dans des passages analogues ou même parallèles de la Massore. Comparez d'ailleurs, quelques lignes plus haut, les deux formes parallèles מוּעִיל et מוּאִיל.

certains hès » qui adhèrent (דְּבֻקוֹ) « ou sont adhérents (דְּבוּקוֹת), c'est-à-dire dans lesquels le trait vertical rejoint la partie supérieure de la boucle du qôph, ou le trait horizontal du hè.

Nombre de lettres dans la Bible doivent, suivant la Massore, être décorées de un de plusieurs picots, qui ressemblent assez à ceux d'une couronne primitive. Ces ornements sont appelés de différents noms : זַיְינִין (peut-être à cause de leur ressemblance avec la lettre zayin), קוֹצִים « épines », קַרְנִין (sing. קַרְנָא) « cornes », כְּתָרוֹת ou (persan) תְּאַגִּין « couronnes ». Une lettre munie de ces ornements est dite מְזַיֵּין, זַיְינִי ou זַיְינִי.

Les consonnes sont aussi employées, dans la Massore, comme chiffres, pour représenter les nombres cardinaux. Elles sont alors surmontées d'un point ou suivies d'un accent placé en haut immédiatement après la lettre, exactement comme pour les représenter dans leur rôle de lettres. On trouvera ces valeurs numériques dans toutes les grammaires hébraïques. Nous ferons seulement remarquer que, lorsqu'une expression numérique consiste de plus d'une lettre, on l'écrit quelquefois de la manière suivante י״א = 11, פ״ה = 85 (ne pas confondre avec la même expression pour la lettre pê), רכ״א = 221. Nous rappellerons aussi la remarque que nous avons déjà faite (dans notre premier article, année 1902, p. 560), à savoir que le nombre 15 est quelquefois rendu par הי au lieu de טו.

2° *Les voyelles.* — Les voyelles sont appelées quelquefois נְקֻדּוֹת « points ». Cette expression pourtant ne semble pas ancienne dans ce sens; elle désignait, tout d'abord, les « *Puncta extraordinaria* » que l'on trouve dans quinze passages de l'Ancien Testament.

D'après Elias Levita (1) les voyelles, dans la Massore, étaient originairement désignées de la manière suivante : קָבֵץ pour qāmeṣ et ṣērê; פַּתַּח pour pathach et seghōl; אִי pour chireq; אֹ pour chōlem, אֻ pour schūreq, et אֻ pour qibbûṣ — Levita ne dit pas si par chireq il entend le chireq qāṭon aussi bien que le chireq gādhōl, et il ne fait aucune mention du qāmeṣ chāṭūph. Il ajoute que dans certains manuscrits on trouve les noms du chireq, du chōlem et du schūreq, mais ce serait là le fait de copistes plus soucieux de montrer qu'ils comprenaient la Massore que de se conformer à son langage. Plus tard, toujours d'après Levita, les grammairiens établirent une distinction entre le qāmeṣ et le sērê, ainsi qu'entre le pathach et le seghōl, et ils donnèrent des noms aux autres voyelles, sans pourtant réussir à s'accorder sur les nouveaux noms.

(1) *Massoreth ha-Massoreth* (édit. Ginsburg), pp. 131, 132.

Qāmeṣ devint d'abord קָמֶץ גָּדוֹל puis simplement קָמֶץ. Ṣērê pour les uns fut קָמֶץ קָטוֹן, pour les autres שֶׁבֶר קָטוֹן, pour d'autres, enfin, צֵרֵי. Pathach fut d'abord appelé פַּתַח גָּדוֹל, puis פַּתַח, tout court. Seghōl reçut le nom de פַּתַח קָטָן, puis de סֶגוֹל. Chireq gādhōl pour les uns fut שֶׁבֶר גָּדוֹל, pour d'autres חִירֶק. Chireq qāṭōn fut appelé שֶׁבֶר. Chōlem reçut les noms de מְלֵא פִּים « plénitude de la bouche » et de חוֹלֶם. Qibbūṣ fut appelé tantôt שְׁלוֹשָׁה נְקוּדוֹת « trois points », tantôt קִבּוּץ שְׂפָתַיִם « qibbūṣ des lèvres » ou קִבּוּץ פִּים « qibbūṣ de la bouche », ou, enfin, simplement קִבּוּץ. Schūreq devint שׁוּרֶק (1).

Nous avons rencontré dans la Massore la plupart de ces noms ou désignations de voyelles. Nous en avons même trouvé plusieurs autres que Levita ne mentionne pas, ainsi : קָמֶץ פִּים pour schūreq, שְׁתֵּי נְקוּדוֹת « deux points » pour ṣērê, שְׁלוֹשָׁה נְקוּדוֹת « trois points » pour seghōl et שִׁשָּׁה [נקודות] « six points » pour deux seghōls consécutifs. Aussi הא et אה pour représenter qāmeṣ et או pour désigner Chōlem avec ou sans le waw.

Parfois la Massore, voulant distinguer deux mots qui diffèrent par la quantité d'une voyelle, se contente d'indiquer cette différence par les mots לְעֵיל ou מִלְּעֵיל « en haut » et מִלְּרַע « en bas », le premier indiquant la voyelle plus lourde, le second la voyelle plus légère. Il s'ensuit qu'une voyelle qui est מִלְּעֵיל par rapport à une autre peut être מִלְּרַע relativement à une troisième voyelle. Ainsi qāmeṣ serait מִלְּרַע par rapport à chōlem et מִלְּעֵיל relativement à pathach (2).

3° *Le schewā.* — Ce mot se rencontre quelquefois dans la Massore avec le même sens que nous lui donnons aujourd'hui, mais cet usage est relativement récent. En règle générale, la Massore désigne l'absence complète de voyelle, c'est-à-dire le schewā quiescent, par le mot דָּגֵשׁ, tandis qu'elle nomme רָפֵי ce que nous appelons schewā mobile (simple ou composé). Ainsi אֶחֱסֶה (Ps. LVII, 2) est dāghesh, mais אֶחֱסֶה (Ps. XVIII, 3) est rāphê. La raison de cette manière de parler est, probablement, que l'absence complète de son-voyelle chez une consonne rend plus ferme, plus pure la prononciation de la consonne qui suit, elle l'aiguise, pour ainsi dire (דָּגֵשׁ « qui aiguise »), tandis que la pré-

(1) Elias Levita, *Mass. ha-Mass.* (éd. Ginsburg), p. 133. Levita remarque sans pouvoir l'expliquer que les Allemands appelaient או mela phum et אֻ schūreq.

(2) C'est ainsi qu'en syriaque on représente la voyelle plus forte par un point au-dessus du mot, et la plus faible par un point au-dessous : ܡܰܠܟܳܐ (ܡܰܠܟܳܐ) et ܡܰܠܟܺܐ (ܡܰܠܟܺܐ), ܡܶܠ (ܡܶܠ) et ܡܶܠ (ܡܶܠ).

sence d'un son-voyelle, si faible soit-il, affaiblit, amollit la consonne suivante (רָפִי « qui amollit »).

4° *Mappiq.* — Le sens de ce mot est plus étendu en Massore qu'en grammaire. Il s'emploie non seulement à l'occasion du hê final, mais encore à l'occasion de l'āleph, du waw et du yōdh, même à l'intérieur du mot quand ces lettres conservent leur valeur consonantale. Que si, au contraire, ces lettres sont complètement supprimées, ou restent quiescentes, la Massore remarque לֹא מַפִּיק. Il est à remarquer que le sujet de מַפִּיק et de לֹא מַפִּיק est le mot où se trouve la lettre en question. Par exemple, on dit que נַאֲיָה « fait ressortir l'āleph » מַפִּיק אּ, tandis que שֵׁלָה (pour שְׁאֵלָה) « ne fait pas ressortir l'āleph » לֹא מַפִּיק. De même on dit que « neuf עֵדוּתֶיךָ font ressortir le waw » ט׳ עֵדוּתֶיךָ מַפִּקִין ו׳.

5° *Dāghesch et Rāphê.* — Nous avons déjà vu que ces termes s'emploient en langage massorétique pour désigner l'effet produit sur un mot par la présence du schewā quiescent et du schewā mobile chez une des lettres de ce mot. Ils servent encore pour indiquer que le hê final est prononcé (dāghesch) ou reste quiescent (rāphê). Enfin on les emploie dans le sens grammatical ordinaire, avec cette différence, toutefois, que rāphê se dit non seulement de l'absence du dāghesch *lene,* mais encore du dāghesch *forte.* Ainsi לְמַיִם est rāphê par opposition à לַמַּיִם, וְתִדַּבֵּר par opposition à וַתְּדַבֵּר, הֶשְׁמִיר par opposition à הַשְּׁמִיר.

6° *Les accents.* — On trouvera dans le *lexique massorétique* les noms d'accents (טַעַם pl. טְעָמִים) qui se rencontrent dans la Massore. Pour l'étymologie et l'historique de ceux d'entre ces noms qui sont communs à la Massore et à la Grammaire, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer le lecteur aux deux excellents ouvrages de Wickes (1). La Massore proprement dite désigne rarement les accents par leurs noms spécifiques. Le plus souvent elle les indique par des termes relatifs. Ainsi elle fait remarquer que tel mot se distingue par un accent יָתִיב « assis » ou נָחִית « abaissé » de tel autre qui a un accent קָאִים « debout » ou זָקֵיף « élevé ». Si sommaires que soient ces indications, elles suffisaient pour le but que se proposaient les Massorètes, comme nous le verrons dans la suite de notre travail.

8° *Des mots.* — Les mots sont appelés en langage massorétique מִלָּה (hébr.) pl. מִלִּין, et תֵּיבָה (hébr.) plur. תֵּיבִין, ou תִּיבִיתָא (aram.) pl.

(1) *A treatise on the accentuation of the three so-called Poetical Books of the Old Testament : Psalms, Proverbs and Job,* Oxford, Clarendon Press 1881. — *A treatise on the accentuation of the twenty-one so-called Prose Books of the O. T.* etc., ibid. 1887.

תיבותן, que l'on considère généralement comme synonymes (1). — La Massore note à l'occasion le genre et le nombre des noms communs, ainsi que l'état absolu et l'état construit; on trouvera dans le *lexique massorétique* les termes techniques dont elle se sert à cette fin.

L'ensemble des mots qui dérivent d'un même radical, ou qui sont formés d'une même forme grammaticale nue au moyen de suffixes ou de préfixes, constitue une classe qu'on appelle לָשׁוֹן (hébr.) ou לִישָׁנָא (aram.). Mais il faut que le sens fondamental soit le même; deux mots, fussent-ils identiques de tous points, s'ils ont des sens radicalement différents, ne sauraient appartenir au même *laschon* (2). C'est là sans doute l'explication de ce terme qui veut dire « langue », « langage » et, par extension, « signification », « sens ». En règle générale, le laschon est désigné par une forme nominale abstraite. S'il en existe une dans la langue biblique, c'est cette forme que la Massore choisit comme type du laschon, sinon elle en fabrique une, d'après l'analogie des formes qui existent en d'autres radicaux et ont un sens abstrait et, par conséquent, général.

Dans le premier cas, le type du laschon est, nous l'avons dit, un mot hébreu; dans le second cas, c'est toujours un mot néo-hébreu. De beaucoup le plus nombreux, ce second groupe de laschons est un des traits les plus caractéristiques du langage de la Massore. D'une manière générale ils sont tirés de la conjugaison même qu'ils sont destinés à représenter. Cependant le laschon de la forme qal est souvent employé pour les autres conjugaisons, surtout quand il n'y pas danger d'équivoque. Les formes usuelles sont les suivantes : qal קְטִילָה (constr. קְטִילַת); pi'el, קִטֵּל et קַטָּלָה; hiph'il הַקְטָלָה (ou הַקְטָלָה) et הַקְטוֹלֵי; hithpa'el הִתְקַטָּלָה (nous n'avons pas trouvé de formes pour les autres conjugaisons, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas). Quelques exemples feront mieux comprendre notre pensée. A) *Formes déjà existantes.* שְׁבִיעָה בֵאלֹהִים ד׳ בְּלִישָׁן « *jurer* par Dieu, quatre fois dans ce laschon »; שְׁאֵלָה בֵאלֹהִים ז׳ בְּלִישָׁן « *consulter* Dieu, sept fois dans ce laschon », שִׁיבָה לִירוּשָׁלַם « *retourner* à Jérusalem ». Les mots שְׁבִיעָה, שְׁאֵלָה, שִׁיבָה, sont des formes bibliques qui ont été choisies pour représenter toutes les formes qui se rattachent aux verbes שָׁבַע « jurer », שָׁאַל « demander (conseil) », שׁוּב « retourner ». — B) *Formes artificielles.* 1° קְטִילָה. *a*) Verbe fort : רְגִיבַת אֶבֶן ה׳ בְּקָרְיָא « *lapider*, cinq fois

(1) Voyez ces mots dans le *lexique massorétique*.

(2) Faute d'un terme français équivalent, nous accorderons le droit de cité à ce mot hébreu.

dans la Bible » (dans les cinq cas רְגִיבָה représente la conjugaison qal, v. gr. : Lev. xxiv, 23; II Chr. xxiv, 21); שְׁלִיחַת אֶת יַד ג׳ « *étendre* la main, trois fois ». Les trois cas sont שָׁלַחְתִּי (Ex. ix, 15), וְשָׁלַחְתִּי (Ex. iii, 20) et שָׁלְחוּ (Esth. ix, 10. 15. 16). — *b*) Verbe concave : בִּיאַת שָׁם י״ב בְּלִישָׁן « *aller* là, douze fois dans ce laschon »; מִלִּין דַּחֲסִרִין יו״ד בְּלִשָּׁן בִּיאָה « mots avec yodh *defective scriptum* dans le laschon *aller* » (c'est la forme hiph'il qui est visée, mais il ne peut y avoir d'erreur). — *c*) Verbe ל״ה : עֲשִׂיָּה אֶת הָרַע ז׳ בְּלִישָׁנָא « *faire* le mal, sept fois dans ce laschon. » — 2° I. קְטִיל. *a*) Verbe fort : דְּבִיר אִתָּם ו׳ בְּלִישָׁן « *parler* avec eux, six fois dans ce laschon »; *b*) verbe ל״ה : צִוִּי בְיַד מֹשֶׁה י׳ « *commander* par Moïse, dix fois ». II. קַטָּלָה Verbe ל״ה : צִוָּאָה אֶת כֹּל אֲשֶׁר ג׳ « *commander* tout ce que... trois fois ». — 3° I. הַקְטָלָה. Verbe fort : כֹּל הַקְטָרָה הַמִּזְבֵּחָה במ״ ג׳ הַמִּזְבֵּחַ « tout *consumer* (adolere) est accompagné de הַמִּזְבֵּחָה, sauf trois fois où on lit הַמִּזְבֵּחַ ». II. הַקְטוֹלֵי. Verbe יסף « יָסַף י״א בְּלִשׁוֹן אוֹסוֹפִי ג׳ מְלֵאִים וח׳ חֲסֵרִים יפ״י se trouve onze fois dans le sens de *augmenter, continuer;* trois sont *plene scripta* et huit *defective scripta* ». 4° הִתְקַטָּלָה. Verbe ל״ה : הִשְׁתַּחֲוָיָה עַל אַפָּיו ג׳ « *se prosterner* sur sa face, trois fois ».

Il n'est pas rare pourtant que le laschon soit représenté par la troisième pers. masc. sing. du parfait de la conjugaison en question. comme dans les exemples suivants : קָטַל. — ג׳ כְּתִיבִין לְשׁוֹן שָׁגַל וְקָרִינַן לְשׁוֹן שְׁכִיבָה « trois mots sont écrits avec le laschon de *coire* que nous lisons avec le laschon de *dormire* ». (Remarquez l'emploi des deux formes dans la même note.) הַקְטִיל. — הַשְׁלִים ג׳ חֲסֵרִים יו״ד בְּלִישָׁן « *faire la paix,* trois fois le yodh est *defective scriptum* dans ce laschon ».

Il arrive quelquefois qu'un radical ayant deux sens différents, il en résulte la coexistence de deux laschons, ou groupes de mots qui ne sauraient être représentés sans équivoque par des formes appartenant à ce même radical. Dans ce cas la Massore distingue ces deux laschons par des formes empruntées à deux autres radicaux dont l'un est synonyme du premier, l'autre du second sens du radical équivoque. Nous en avons vu un exemple plus haut, p. 537 (סְתִיבָה pour סָגַר « fermer » et אַגְרָא pour סָגַר « prendre à gages »); en voici un autre qui n'est pour ainsi dire qu'un demi-exemple, la Massore ne visant dans ce cas qu'un des sens du radical en question : חָשַׂךְ ז׳ לְשׁוֹן כִּנִיעָה « se rencontre sept fois dans le laschon d'*empêcher* ».

Il est pourtant des cas où il n'est pas nécessaire de recourir à l'emprunt, par exemple quand la Massore n'a en vue qu'un des sens du ra-

dical, ou mot équivoque, et qu'il existe en néo-hébreu une forme abstraite correspondant à ce sens seulement, comme dans la note suivante אֲדוֹנָי ז׳ מְלֵא בְּלַשָּׁן אֲדֹנִית « Adonaï (= 1° יהוה, 2° seigneur, maître) sept fois *plene scriptum* dans le laschon de seigneurie ». Le mot אֲדֹנִית n'a que le sens de « seigneurie », « domination ».

Ce n'est pas une règle invariable que les mots choisis par la Massore comme types de laschons appartiennent à l'hébreu biblique ou au néo-hébreu. On en trouve aussi qui sont pris de l'araméen. A l'exemple que nous avons déjà donné p. 537 nous ajouterons le suivant. Au sujet de חֲמַת (nom d'une ville) la Massore remarque : הָאי חֲמַת לֵית דְּכָל׳ פַּתַּח יְכֹל לְשׁוֹן רוּגְזָא פַּתְחִין (דְּכוּתֵיהּ =) « ce Hamath (nom de ville) ne se représente plus comme cela avec pathach, mais tout le laschon de *colère* a pathach ». L'araméen רוּגְזָא « colère » est substitué au mot hébreu de même sens, חֵמָה (de יָחַם), probablement pour éviter une confusion avec חַמָּה « chaleur » (de חָמַם).

Comme toute esquisse, cet aperçu de la terminologie de la Massore est fort incomplet. Les notes massorétiques contiennent encore plusieurs autres termes techniques qui, logiquement, devraient être donnés et expliqués ici, par exemple ceux qui servent à indiquer les rapports des mots entre eux (simple juxtaposition, ou construction grammaticale). Mais nous avons cru qu'il serait plus commode pour l'étudiant qui commence à déchiffrer la Massore, de trouver ces termes disposés alphabétiquement dans la partie suivante.

Avant, toutefois, de passer outre, nous ajouterons deux remarques d'un caractère général concernant certains noms qui sont propres à la Massore, ou que la Massore traite d'une manière qui lui est particulière, et nous dirons aussi quelques mots du style de la Massore.

1° Tout nom de voyelle ou d'accent peut être pris adjectivement, sans subir aucune modification, pour qualifier un mot marqué de la voyelle ou de l'accent que ce nom désigne. La Massore dit, par exemple, קָמֶץ plur. קַמִּצִין, פַּתַּח plur. פַּתְּחִין, זָקֵף plur. זַקְפִּין, פַּשְׁטָא pl. פַּשְׁטִין pour dire marqué ou marqués d'un qāmeṣ, d'un pathach, d'un zāqeph, d'un paschta. Parfois, cependant, elle transforme les noms de voyelles en véritables adjectifs de la forme קָמִיץ, disant par exemple קָמוּץ, fém. קְמוּצָה, plur. קְמוּצִין; פָּתוּחַ, fem. פְּתוּחָה (d'ordinaire, « section ouverte »), etc.

2° Un mot quelconque de l'Écriture, substantif, verbe, conjonction, etc., qui doit être cité, peut, en vertu d'une figure de langage propre à la Massore, être considéré comme le nom de ce substantif,

de ce verbe, de cette conjonction. Nous disons de même, en français, des « si », des « mais », des « qu'en dira-t-on ? ». Toutefois, en français, ces mots et ces expressions, quoique pris substantivement, restent invariables, tandis qu'en langage massorétique ils sont traités, de tous points, comme de véritables substantifs, capables de prendre le signe du pluriel et de recevoir les suffixes pronominaux. C'est ainsi que la Massore dit כֹּל פָּרוּוֵי דְּבָלָק « tous les (littéralement, ses) *taureaux* de Balaq », pour dire « le mot *taureau*, aussi souvent qu'il se présente dans l'histoire de Balaq ». De même, כֹּל בָּרוּוֵי דְיוֹסֵף « tous les *froments* de Joseph », כֹּל בָּזוּוֵי דְמִשְׁלֵי « tous les *méprisants* des Proverbes », כֹּל כְּבָרוּוֵי דְקֹהֶלֶת « tous les *cependants* de l'Ecclésiaste ». Nous dirions, en français : « les cependant ».

Si le mot que la Massore veut relever a une forme verbale par trop éloignée de la forme substantive ordinaire, elle n'hésite pas à le mutiler pour le ramener à celle-ci. Par exemple, elle dit כֹּל קָרוּוֵי דְבִלְעָם et non כֹּל וַיִּקְרוּוֵי דְבִלְעָם « tous les *il-alla-au-devants* de l'histoire de Balaam ». — Cette manière de citer un mot est pourtant assez rare. La Massore cite généralement le mot tel quel, se contentant de le faire précéder du mot כֹּל « tout » s'il se représente plusieurs fois avec la particularité qui est visée par la note massorétique.

3° Le style de la Massore, nous l'avons vu, est laconique au plus haut degré et rempli d'abréviations. En cela il ressemble à celui du Talmud dont les auteurs semblent toujours se débattre entre la multitude des détails qu'ils croient devoir donner et la cherté du parchemin auquel ils confient leur érudition. Du moins les auteurs, ou plutôt peut-être les copistes de la Massore étaient-ils obligés à la laconicité par la préoccupation de consigner dans les marges de chaque page les rubriques ou notes massorétiques qui se rapportaient à la portion du texte contenu dans les colonnes de cette même page. La conséquence de cette préoccupation est que celui qui veut lire, ou plutôt (comme nous le disons d'habitude) déchiffrer la Massore se heurte, à chaque pas, à quelque formule plus ou moins elliptique. Une de ces formules les plus fréquentes et les plus simples en même temps est le mot לֵית généralement abrégé לי, après lequel il faut en tous cas (comme l'indiquent quelques passages) suppléer les mots דְּכַוֵּיתֵיהּ בִּקְרָיָא, en sorte que le sens véritable serait : « Il n'y a pas qui lui soit pareil dans l'Écriture ». Ceci est encore bien elliptique. Après לֵית on attend un sujet qui devrait être un nom singulier masculin avec le sens de « mot » comme cela semble indiqué par le suffixe ־יהּ. La note complète serait alors quant au sens : « Il n'y a pas de mot pareil à celui-ci dans la Bible ». Le mot à suppléer est probablement מִלָּה pl. מִלִּין. Il est vrai que ce mot est fé-

minin au singulier, mais il est abondamment prouvé que la Massore le traitait souvent comme masculin.

Voici encore quelques formules elliptiques que nous traduirons en latin pour plus de commodité. Les parenthèses indiquent les mots à suppléer :

a) א״ב בין חד יחד חד א יחד בא « Index alphabeticus (sumptus) ex (vocibus quae) semel et iterum (tantummodo) leguntur : semel (eum) א et iterum (eum) בא (in initio vocis) ».

b) א״ב בין תרין א יחד יא « Ind. alphab. ex (vocibus occurrentibus) duabus (vocibus eum) א (in principio) et una (eum) יא ».

c) א״ב בין חד חד בין תרתין תיבותא « Ind. alphab. ex (dictis quae occurrunt) unum unum (et singula consistunt) ex duabus vocibus ». Le latin, même avec les parenthèses, ne réussit pas à être à la fois clair et littéral, pour ne rien dire de la correction. Voici la traduction libre : « Liste alphabétique de groupes de deux mots ne se présentant qu'une fois ».

Si nous nous en tenons là, ce n'est pas faute de matière, mais ce que nous avons dit suffira pour tenir le débutant en garde contre les méprises auxquelles il est exposé. Du reste nous aurons à revenir sur ce sujet dans la suite de ce travail.

(*A suivre.*)

Henry Hyvernat.

Rome, jour du couronnement de S. S. Pie X.

LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

DANS S. PAUL, Rom. IX, 5.

Καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.
Et ex quibus est Christus secundum carnem qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.

I. État de la question. — Les éditions imprimées du texte, comme aussi les commentaires qu'on en a donnés depuis trois siècles, ponctuent ce verset de diverses manières. Celles qui méritent d'arrêter l'attention sont au nombre de trois.

1) Une virgule après σάρκα, de manière à entendre tout le passage du Christ : « Et de qui est issu selon la chair le Christ, qui est au-dessus de toutes [choses] Dieu béni dans [tous] les siècles. Amen ! ». C'est la ponctuation du texte reçu, celle de toutes les versions tant anciennes que modernes. Elle est encore admise aujourd'hui de la plupart des exégètes (1).

2) a. Un point après σάρκα, et on entend toute la doxologie qui suit de Dieu le Père : « Et de qui est issu le Christ selon la chair. [Que] celui, qui est Dieu au-dessus de toutes [choses, soit] béni dans [tous] les siècles. Amen. » ; ou plus simplement : « Celui qui est Dieu au-dessus de toutes [choses est] béni... ». C'est la ponctuation proposée pour la première fois, en 1516, par Érasme dans les *Annotations* de son *Novum Testamentum græce;* mais lui-même ne la suivait plus en 1522, dans sa *Paraphrase*. En 1565, Théodore de Bèze (*J. C. D. N. Novum Test.* in h. l.) écrivait à propos de l'opinion érasmienne : « Certe nihil est hic (dans la ponctuation traditionnelle) violentum aut longius petitum : et mirari satis non possum quid Erasmo in mentem venerit ut diceret significandæ huic sententiæ scribendum fuisse ἐς ὤν potiusquam ὁ ὤν... Commentus est tamen Erasmus duas alias distinctiones, sed contra fidem omnium codicum quos inspeximus, et plane (ut mihi quidem videtur) repudiandas. » Vers la même époque cette ponctuation était rejetée par Socin, bien qu'elle favorisât sa doctrine sur le Christ.

(1) Cfr. B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, von der 6. Aufl. Meyer's Commentar über das N. T., Göttingen, 1899; pp. 396-398.

Au XVIIe siècle, Grotius (*Adnotationes in N. T.*, 1644), qui proposait le plus arbitrairement du monde de retrancher le mot θεός comme non authentique, ne réussit pas à l'accréditer. Cent ans après, Wetstein l'adopte dans son édition grecque du Nouveau Testament (1751-52), et la défend avec force notes. Désormais sa fortune est faite; elle va trouver faveur auprès du plus grand nombre des critiques qui ont depuis édité le texte du Nouveau Testament : Griesbach 1775, Scholz 1830, Tischendorf 1842, Oscar de Gebhardt 1881. Quant à Westcott et Hort 1881, ils la donnent en marge; et les éditeurs de la version anglicane *revisée* 1881, en font autant.

b. Cette ponctuation se prête à une autre manière de traduire : « Et de qui est issu le Christ selon la chair. Celui qui se trouvant au-dessus de toutes [choses est] Dieu béni dans [tous] les siècles. Amen! ». C'est l'affirmation de l'unité divine en général. Cette traduction a été récemment défendue par B. H. Kennedy 1883 (1).

3) Une virgule après σάρκα et un point après πάντων. Tout ce qui suit est une proposition à part, une doxologie en l'honneur de Dieu le Père : « Et de qui est issu le Christ selon la chair, qui est au-dessus de toutes [choses]. Que Dieu [soit] béni dans [tous] les siècles. Amen! ». C'est la construction suivie par E. Reuss (2).

En résumé on a, avec la première ponctuation, une profession de foi claire et explicite en la divinité de Jésus-Christ; avec les deux autres c'est une doxologie en l'honneur de Dieu le Père.

II. Témoignage des anciens manuscrits. — On sait que les manuscrits à caractères onciaux présentent une écriture continue, avec peu ou point de signes de ponctuation (3). C'est donc d'après les exigences du sens qu'il faut le plus souvent séparer les phrases et les distribuer dans leurs parties logiques. Voyons pourtant quel est l'état de ces anciens témoins en ce qui concerne le verset qui nous occupe.

ℵ ne présente pas de ponctuation.

A porte un point après σάρκα et laisse même après ce mot un petit es-

(1) Benjamin Hall Kennedy, D. D., *The divinity of Christ, a sermon preached on Christmas Day*, 1882, *before the University of Cambridge, wiht an appendix on Rom.* IX, 5, *and Titus* II, 13; Cambridge, 1883. Cette publication reçut sur-le-champ une réplique : *Cæsarem appello, a letter to Dr Kennedy*, by Edwin Hamilton Gifford, D. D., Cambridge, 1883. Le Dr Kennedy revint à la charge : *Pauline Christol.* I. *Examination of Rom.* IX, 5; Cambridge, 1883. Cfr. W. Sanday, *A crit. and exeget. comm. on the epistle to the Rom.*

(2) Edouard Reuss, *Les épîtres pauliniennes*, 1878; II, pp. 86-88. Toute cette question a été épuisée au point de vue de l'érudition par le Dr Ezra Abbot, dans « Journal of the Society of biblical Literature and Exegesis », juin et décembre 1881, pp. 22-55; 87-154; et 1883, pp. 90-112.

(3) Cfr. Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek*, 1881; Appendix, pp. 318-322.

pace en blanc. C'est là une ponctuation qui semble bien être de première main; et pourtant elle ne donne pas le droit de conclure que le scribe n'a pas entendu du Christ ce qui suit, puisque dans le même passage il sépare d'une façon identique des membres de phrase que le sens unit incontestablement; par exemple au verset 3 Χριστοῦ se trouve séparé de ὑπέρ; il y a pareillement un point entre le mot σάρκα qui termine le v. 3 et le mot οἵτινες qui commence le verset suivant; dans le même verset un point entre ἰσραηλῖται et ὧν.

B porte un colon après σάρκα, sans espace blanc, tandis qu'on a laissé intentionnellement un espace à la fin du verset. Mais il est à remarquer que ce colon n'est pas de première main.

C a une pause après σάρκα.

Dans tous les manuscrits, à l'exception de cinq ou six cursifs, tels que 5 (XIIe s.), 47 (XIe s.), et peut-être aussi de L (angel. Rom. IXe s.), le verset est écrit *uno tractu*, ou du moins sans pause indiquant la fin d'une phrase.

En définitive, l'apparat critique se présente ici dans des conditions qui sont favorables à la ponctuation traditionnelle. C est le seul qui mette certainement une pause après σαρκά. Le scribe a-t-il voulu marquer par là que ce qui suit se sépare par le sens de ce qui précède? Nombre de faits paléographiques, et notamment ceux que nous venons de signaler à propos de A, donnent à en douter. L'incertitude qui plane sur A, et peut-être sur ℵ et B, ne fait pas grande impression quand on songe que ces exemplaires ont été exécutés à une époque (IVe-Ve siècles) où les auteurs ecclésiastiques suivaient uniformément la première ponctuation.

Dans ces conditions, il est peu probable que ces deux témoins aient voulu déposer contre le sentiment commun. Au reste, il ne faut pas oublier que ces manuscrits, même les plus anciens, n'ont rien d'officiel; leur ponctuation, quand ils en portent une, est intéressante pour l'histoire de l'exégèse, mais en soi, elle n'a d'autre autorité que celle d'une interprétation particulière, si même elle n'est pas simplement le fait du scribe.

III. Témoignage de l'interprétation ecclésiastique (1). — Il est aisé de se rendre compte du sentiment des Pères et des auteurs ecclésiastiques, au sujet de notre texte. Ils l'ont souvent cité et d'une façon bien certainement dogmatique dans leurs controverses avec les hétérodoxes. Une circonstance contribue singulièrement à donner de la précision à leur pensée : c'est que le plus souvent le verset Rom. IX, 5

(1) Cfr. Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. IX.

s'est présenté à eux à l'état de difficulté. Pas un ne l'a écarté en disant qu'il n'y est pas question du Christ, mais du Père.

Nous voudrions mettre le lecteur à même de se faire une conviction à ce sujet.

IIe Siècle.

S. Irénée (177-189) se sert de ce texte (que son traducteur latin a rendu par « Qui est Deus super omnes »), pour établir contre les Gnostiques de diverses nuances l'identité personnelle de l'homme qu'est Jésus de Nazareth avec le Christ, fils unique du Père, et Verbe de Dieu. Il rapproche Rom. I, 3, 4 de IX, 5 pour montrer que dans les deux passages, la mention de l'origine humaine de Jésus-Christ κατὰ σάρκα est suivie de la mention de son origine divine κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης = ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός (1).

IIIe Siècle.

Dans la première moitié du IIIe siècle, les Pères grecs et latins ont à rétablir la portée véritable de Rom. IX, 5 contre les patripassianistes (noétistes, monarchianistes, sabelliens), qui en abusent pour conclure que le Christ est une pure modalité de Dieu. Au témoignage de S. Paul, disent-ils, le Christ est le *Dieu souverain* ὁ ἐπὶ πάντων θεός; or, le Dieu souverain n'est autre que le Père, donc le Christ et le Père sont en définitive une seule et même personne. D'où il suit que le Père a souffert dans le Christ (2).

Les orthodoxes ne contestent pas que l'incise ὁ ἐπὶ πάντων θεός ne se doive entendre du Christ; seulement ils s'attachent à montrer combien est erronée la conclusion que prétendent en tirer les patripassianistes.

Voici Tertullien (3). « Je ne dirai jamais des dieux ou des seigneurs; mais je suivrai l'Apôtre, de sorte que s'il faut nommer à la fois le Père et le Fils, j'appelle le Père Dieu et j'appelle Jésus-Christ, Seigneur. Cependant je pourrai appeler Dieu, le Christ considéré seul, comme l'a fait le même Apôtre quand il dit : « Ex quibus Christus qui est Deus super « omnia benedictus in ævum omne. » Je puis appeler soleil le rayon du soleil, quand il n'est question que de celui-ci; mais si je fais aussi mention du soleil, d'où procède le rayon, je ne donnerai pas, au même

(1) *Contr. hær.*, III, XVI, 3; M., VII, 922.

(2) Tel est le raisonnement de *Noet* dans S. Hippolyte, M., X, 805, et de *Praxéas* dans Tertullien, M., II, 169.

(3) *Adv. Prax.*, XIII et XV; M., II, 170, 173.

temps, le nom de soleil au soleil et à son rayon. Quoique, en effet, je n'admette pas l'existence de deux soleils, je dénombre cependant le soleil et son rayon comme deux choses, deux formes (*species*) d'une seule et indivisible substance. Ainsi en est-il de Dieu et de son Verbe, de Dieu et du Fils. » Sans doute ce n'est là qu'une comparaison, elle est écrite en une langue philosophique propre à son auteur; mais l'enseignement qui s'en dégage est irréprochable. Nous aurons à y revenir.

C'est par la parole du Christ lui-même : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (Luc, x, 22) que S. Hippolyte (1) fait voir comment S. Paul a pu dire de Jésus-Christ qu'il était le Dieu souverain.

Le grand exégète alexandrin, Origène (2), écrivait de son côté : « Je m'étonne que *quelques-uns* en lisant ce que le même Apôtre dit ailleurs : « Unus Deus Pater, ex quo omnia; et unus Dominus Jesus Chri- « stus, per quem omnia » (I Cor. VIII, 6) nient qu'on doive confesser que le Fils de Dieu est Dieu, *de peur de paraître admettre deux dieux*. Et que feront-ils de ce passage de l'Apôtre dans lequel le Christ est ouvertement déclaré Dieu souverain, *super omnia Deus?* » Ces précurseurs de l'arianisme ne niaient pas sans doute que Rom. IX, 5 ne fût dit du Christ, mais ils devaient épiloguer sur la portée du mot Θεός.

Vers la même époque, mais sans les mêmes préoccupations de controverse, Novatien (3) et S. Cyprien (4) se servent du même texte pour prouver la divinité de Jésus-Christ.

Quand Paul de Samosate préluda à l'erreur d'Arius sur la nature divine de Jésus, les défenseurs de la foi orthodoxe ne manquèrent pas de lui opposer S. Paul, Rom. IX, 5, où il est dit du Christ ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός. Tel fut le langage de S. Denys d'Alexandrie (5) et de six évêques, ses contemporains, dans une lettre synodale adressée à Paul de Samosate lui-même (6).

IVe siècle.

Avec la controverse arienne, notre texte prend place à côté de celui de S. Jean : *Et Deus erat Verbum*. C'est surtout sous la plume de S. Athanase (7) que cette exégèse explicite en faveur de la consub-

(1) *C. hæres. Noeti*, VI; M., X, 812.

(2) In h. l. dans la traduction de Rufin; M., XIV, 1140.

(3) *De Trinit.*, XIII: M., III, 908.

(4) *Testim.*, II, 6; édit. Hartel, III[1], 70; M., IV, 702.

(5) *Epist. Dion. contra Paul. Samos.*, resp. 6; Labbe, *Concil.*, I, 892.

(6) *Epist. ad Paul. Samos.*, Labbe, *Concil.*, I, 868. On a élevé des doutes sur l'authenticité de ces deux pièces, bien que S. Jérôme (*De vir. inlustr.*, 69 et 71) les ait tenues pour authentiques. Cf. Harnack, *ACL*, I, 520.

(7) Orat. I, *c. Arian.*, 11; M., XXVI, 33, et cfr. le n° 10, col. 32. — Orat. IV, *c. Arian.*, 1;

stantialité du Christ avec Dieu le Père prend un ferme relief. Comme S. Hippolyte, le champion des catholiques explique la vérité de la dénomination de *Dieu souverain* donnée à Jésus-Christ par cette communication pleine et entière de la nature divine que le Fils de Dieu reçoit de son Père. Il y revient souvent.

La *disputatio contra Arium* (1), qu'on attribue à S. Athanase, est manifestement apocryphe. On s'accorde néanmoins à en rattacher l'origine à l'époque des polémiques avec les Ariens. Or, Rom. IX, 5 y est explicitement apporté contre Arius, à qui on reproche de ne pas oser confesser que « celui qui a été crucifié est *Dieu au-dessus de tout* ».

L'Athanase de l'Occident, S. Hilaire (2), est tout aussi catégorique. Il faut bien, dit-il, reconnaître que le Christ est Dieu « à moins que la fureur inspirée par un suprême désespoir n'ait l'audace de prétendre qu'on ne doit pas donner au Christ d'autre nom que celui de *Seigneur*, parce que c'est la qualification dont se sert l'Apôtre. De la sorte il jouirait de la prérogative de Seigneur, sans avoir la réalité de Dieu. Mais Paul n'ignore pas que le Christ est Dieu, quand il dit : *Quorum patres, et ex quibus Christus, qui est super omnia Deus*. Ici ce n'est pas une créature dont on fait un Dieu, mais c'est le Dieu des créatures, celui qui est *super omnia Deus* ».

Il est intéressant de constater l'attitude d'Eusèbe de Césarée à l'égard de Rom. IX, 5. Nous n'avons pas à nous attarder ici sur la question générale, si Eusèbe a été, oui ou non, semi-arien; il nous suffit de faire remarquer que l'adversaire d'Athanase ne cite jamais notre texte. Il ne pouvait pas l'ignorer; d'autant moins que les partisans de Nicée en usaient fréquemment. Ce silence n'est-il pas à lui seul significatif? Si Eusèbe eût cru pouvoir écarter le texte de S. Paul en disant qu'il y était question du Père et non pas du Fils, est-il croyable qu'il ne l'eût point fait, lui qui s'attache à faire remarquer que la qualification de *Dieu souverain* ὁ ἐπὶ πάντων θεός doit être réservée au Père (3)? Et ici il fait allusion à l'épître aux Éphésiens (IV, 6), où en effet S. Paul a écrit du Père : « Un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, ὁ ἐπὶ πάντων, etc... »

Il est bien vrai que dans un ouvrage antérieur (4), Eusèbe n'avait pas hésité d'écrire au sujet des martyrs de Phrygie qu'ils étaient morts

M., XXVI, 468. — *Ad Serap. epist.*, II. 2; M., XXVI, 609. — *Ad Epict. epist.*, 10; M., XXVI, 1065.

(1) *Disput. c. Arium*, 20 et 21; M., XXVIII, 461.

(2) *De Trin.*, VIII, 37; M., X, 264.

(3) Par exemple, *c. Marcel.*, I, 1; M., XXIV, 728. — *De eccles. theol.*, II, XIX; M., XXIV, 944; et III, VI; M., XXIV, 1013. — *Dem. evang.*, III, 7; V, 13; M., XXII, 241, 392.

(4) *Hist. eccl.*, VIII, XI; M., XX, 768.

en louant le Christ *qui est le Dieu souverain,* τὸν ἐπὶ πάντων Θεὸν Χριστὸν ἐπιδοξωμένους; mais il est juste de faire observer que plusieurs manuscrits ne portent point à cet endroit le mot Χριστόν. L'un des derniers éditeurs d'Eusèbe (1) ne le regarde pas comme authentique. Ses raisons sont-elles convaincantes? On peut en douter.

Quoi qu'il en soit, il n'y aurait rien d'étonnant qu'Eusèbe eût été conduit par son inclination pour les doctrines semi-ariennes à éviter Rom. IX, 5, se bornant à insister sur Éph. IV, 6.

C'est dans le même esprit, semble-t-il, qu'on a procédé en des productions aprocryphes, postérieures de peu à l'époque d'Eusèbe. Je veux parler des auteurs anonymes qui ont compilé, de 364 à 378 environ, les *Constitutions apostoliques* (2) et la *Lettre de S. Ignace aux Philippiens.* Les *Constitutions apostoliques* font une allusion manifeste aux sabelliens, quand elles disent : « D'autres parmi les hérétiques conjecturent que Jésus est lui-même le *Dieu souverain,* estimant qu'il est son propre Père, qu'il est à la fois Fils et Paraclet. Que peut-il y avoir de plus exécrable? » Le pseudo-Ignace (3), dans son épître aux Philippiens, s'en prend, à son tour, à ceux qui n'osent pas professer que le Christ soit né de la Vierge Marie et qui, par contre, ne font aucune difficulté de l'appeler *Dieu souverain,* ὁ ἐπὶ πάντων Θεός. Il y a dans ce dernier trait une critique à l'adresse de quelque secte syrienne, apollinariste ou paulicianiste, qui renouvelait les erreurs de Valentin sur l'origine du corps de Jésus-Christ. Dans son épître aux fidèles de Tarse (4), il revient à ceux qui disent que le Christ est le Dieu souverain. Sous couleur de reprendre des hérétiques, ces deux anonymes, favorables aux semi-ariens, faisaient probablement le procès aux orthodoxes, qui disent couramment que le Christ est ὁ ἐπὶ πάντων Θεός; mais ils ont omis de nous dire comment ils entendaient eux-mêmes le verset ad Rom. IX, 5.

Au reste, la formule ὁ ἐπὶ πάντων Θεός dite du Père par opposition au Fils, a un sens catholique. En pleine controverse arienne, l'athlète de la cause catholique, S. Athanase (5), écrivait, en 357 ou 358, dans une lettre adressée à l'empereur Constance : « O Seigneur, vrai Roi des roi, Christ, Fils unique de Dieu, Verbe et sagesse du Père, voici qu'on

(1) Hugo Laemmer, *Eusebii Hist. eccl.*, Scaphusiæ, 1862; p. 633.

(2) *Const. ap.*, VI, XXVI; M., I, 977. D'après Bardenhewer (*Patrologie*, trad. franç., I, p. 49) et Funk (cité *ibid.*), les *Constitutions apostoliques* dateraient des premières années du Ve siècle; leur auteur est apollinariste. Funk l'identifie avec le pseudo-Ignace. D'après Duchesne (cité *ibid.*), elles dateraient de Constance et Valens.

(3) *S. Ignatii epist. ad Philip.*, 7; M., V, 928.

(4) *S. Ignat. epist. ad Tars.*, 2; M., V, 890.

(5) *Apol. ad Const.*, 17; M., XXV, 616.

me fait un crime de ce que le peuple a invoqué ta clémence, de ce qu'il a prié par toi ton Père, *qui est le Dieu Souverain*, τὸν ἐπὶ π. θ., pour la conservation de ton très pieux serviteur Constance. »

Tertullien (1) avait déjà donné la raison de ces deux façons de parler, qui ne sont contradictoires qu'en apparence et que S. Paul a également employées, Rom. IX, 5 et Éphés. IV, 6. Le nom de Dieu est réservé au Père toutes les fois que dans la même phrase il est question du Père et du Fils; afin d'exprimer dans une même formule la relation de dépendance qui rattache le Fils à son Père. Le Père est Dieu, le Fils (c'est-à-dire Jésus-Christ, le Verbe incarné) est Dieu de Dieu : tout ce qu'il est il le tient du Père.

Ce caractère qui convient au Père seul, d'être le principe sans principe ἄναρχος, les Pères grecs de la seconde moitié du IVe siècle le font ressortir avec insistance. Cette manière d'envisager la question de la Trinité consubstantielle leur permettait de réfuter les Ariens-anoméens, sans rebuter les semi-ariens pour qui le différend était surtout une affaire de formule. Les deux Pères qui ont le plus insisté sur ce caractère personnel de Dieu le Père sont S. Basile (2) et son frère S. Grégoire de Nysse (3); mais il est facile de se rendre compte qu'ils ont parlé de la sorte dans le même sens que S. Athanase.

Dans son livre dogmatique contre Eunomius, S. Basile (4) veut prouver que le Fils est bien Dieu au même titre que le Père, c'est-à-dire parce qu'il possède dans son intégrité la nature divine. Or entre autres textes il apporte : « In principio erat Verbum, Qui est in sinu Patris, Qui eum in forma Dei esset... »; et enfin ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητός.

Dans une polémique dirigée contre le même Eunomius, S. Grégoire de Nysse (5) s'exprime comme il suit : « Je ne crois pas nécessaire de citer en détail les paroles de S. Paul, — vu qu'elles se trouvent dans presque toutes les bouches; lui qui appelle le Seigneur non seulement Dieu, mais le *grand Dieu*, le *Dieu souverain;* par exemple quand il dit aux Romains, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητός... Il écrit à son disciple Tite : κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. »

En résumé, pendant le demi-siècle que dure la controverse arienne proprement dite, personne ne conteste aux orthodoxes que S. Paul ait voulu parler du Christ dans l'épître aux Romains, IX, 5. Il faut

(1) *Loc. cit.*; M., II, 170; ci-dessus, p. 553.
(2) Epist. 38, n° 4; M., XXXII, 329.
(3) *C. Apollin.*, 57; M., XLV, 1264. — Cfr. Greg. Naz., *Orat.* 25 (al. 23), 15; M., XXXV, 1220.
(4) *C. Eunom.*, IV; M., XXIX, 677.
(5) *C. Eunom.*, XI; M., XLV, 861.

pourtant faire exception pour deux documents qui indirectement et par manière de supposition donnent à penser qu'Arius et Julien l'Apostat se refusaient à reconnaître ce sens. En ce qui concerne Arius, nous sommes renseignés par la prétendue dispute qu'il est censé avoir eue personnellement avec S. Athanase dans le saint concile de Nicée, d'après la pièce apocryphe que nous avons déjà citée (1). Au témoignage de S. Cyrille d'Alexandrie (2), Julien l'Apostat prétendait que ni Paul, ni Marc, ni Matthieu, ni Luc n'avaient donné au Christ le nom de Dieu. Le saint docteur oppose d'abord à cette audacieuse affirmation un démenti catégorique; puis il ajoute : « Après une semblable parole, que veux-tu de plus ? Voilà, voilà donc que celui qui vient des Juifs selon la chair, c'est-à-dire le Christ, S. Paul proclame qu'il est aussi le Dieu souverain et béni à jamais. »

De l'an 370 à 420.

Le demi-siècle qui suit la défaite de l'arianisme est une période brillante tant pour l'exposition du dogme que pour l'exégèse. Moins préoccupés des intérêts de la polémique, les Pères interprètent avec plus de méthode et d'exactitude le texte biblique. Ceci est particulièrement vrai des passages concernant la divinité de Jésus-Christ qui avaient défrayé la controverse arienne. Or, encore ici c'est à l'unanimité que Latins et Grecs voient une profession de foi en cette même divinité dans Rom. IX, 5. Commençons par les Grecs.

S. Épiphane (3) résume en quelque sorte tout ce que nous venons de dire quand il écrit, en s'adressant à l'hérésiarque Noet : « Mais enfin que prétendras-tu? « Il est écrit, dit Noet : Celui-ci est votre « Dieu, et il n'y en aura point d'autre » — c'est tout à fait bien dit. De la même façon l'Apôtre affirme ὧν οἱ πατέρες... ὁ ὢν ἐπὶ π. θ... Ce qui est bien exposé, car il est le Dieu souverain ; puisque lui-même nous enseigne : Tout m'a été donné par mon Père. C'est pour cela qu'il est le *Dieu souverain*, διὰ τοῦτο ἐπὶ πάντων ἐστὶ θεός. »

Dans son commentaire sur Rom. IX, 5, S. Jean Chrysostome se contente de dire : « Pensant à tous ces bienfaits et considérant quelle grande sollicitude Dieu avec le Fils avait déployée pour le salut des Juifs, l'Apôtre s'écrie bien haut en disant : Lui qui est béni à jamais. Amen! rendant grâce pour tous ces bienfaits au Fils unique de Dieu (4). » La pensée du S. Docteur est suffisamment claire; pourtant on désirerait quelque

(1) *Disput. contra Arium*, 20 et 21 ; M., XXVIII, 461.
(2) *Adv. Julian.*, X ; M., LXXVI, 1004.
(3) *Adv. Hær.*, II, hær. 58; M., XLI, 1008.
(4) M., LX, 552.

chose de plus explicite. Pourquoi a-t-il omis dans son commentaire l'incise capitale ὁ ὢν ἐπὶ π. θ.? C'est dans l'homélie sur la première épître aux Corinthiens (VIII, 6), qu'il faut chercher toute sa pensée. Ayant à expliquer dans quel sens S. Paul a dit : Pour nous cependant il n'y a qu'un Dieu, le Père... et un seul Seigneur, Jésus-Christ, S. Chrysostome dit, en complétant Tertullien : « Et on doit en penser tout autant du Christ. C'est par lui en effet que le genre humain a passé du néant à l'existence et a été ramené de l'erreur à la vérité. Aussi bien cet ἐξ οὗ *ex quo* ne veut pas dire : *sans le Christ;* c'est de lui en effet que par le Christ nous avons été faits. S. Paul n'a pas attribué une fois pour toutes ces appellations : au Fils le nom du Seigneur et au Père celui de Dieu. Ces appellations, l'Écriture a coutume de les intervertir souvent; par exemple quand elle dit : *Le Seigneur* a dit à mon Seigneur, et encore : C'est pourquoi *Dieu* t'a oint, ton Dieu..., et encore : De qui est issu selon la chair le Christ, qui *est le Dieu souverain* (1). »

Le S. Docteur revient sur la même idée dans la cinquième de ses homélies sur l'incompréhensible nature de Dieu; qu'on lira d'un bout à l'autre avec profit (2).

Après S. Chrysostome et sur ses traces viennent tous les Grecs qu'on appelle si justement *son école :* Théodoret de Cyr (M., LXXXII, 152), OEcumenius (M., CXVIII, 503) et S. Jean Damascène (M., XCV, 632). — Théodore de Mopsueste (M., LXVI, 833), le condisciple de S. Chrysostome et le précurseur de Nestorius, n'a pas tenu un autre langage. A tous ces témoignages on peut joindre celui de Proclus, patriarche de Constantinople (*ad Arm. de Fide,* M., LXV, 872).

Les Pères latins de la même époque sont restés fidèles à l'interprétation donnée par Tertullien et S. Cyprien. C'est d'abord S. Ambroise (3). Au lendemain de la controverse arienne, il tient le sens de notre texte pour tellement indiscutable qu'il s'en sert à l'effet de montrer comment un autre passage de S. Paul a trait au Saint-Esprit, contrairement à ce que prétendaient les pneumatomaques, une secte récemment issue des semi-ariens.

Le plus ancien commentaire latin que nous ayons des épîtres de S. Paul a été longtemps attribué à S. Ambroise. On s'accorde aujourd'hui à reconnaître qu'il n'est pas de lui, sans avoir réussi à en nommer d'une façon certaine l'auteur. En attendant mieux, on l'appelle Am-

(1) M., LXI, 164.
(2) M., XLVIII, 739.
(3) *De Spir. S.*, I, III, 16; M., XVI, 715.

brosiaster (le faux Ambroise) (1). Ce commentateur écrivait du temps du pape Damase Ier (366-384). Voici comment il expose Rom. IX, 5 : « Cependant il dit du Sauveur : *Qui est super omnia Deus benedictus in sæcula, Amen!* Quand on ne fait pas mention du Père et qu'il est question du Christ, on ne peut manquer de l'appeler Dieu. Car fréquemment l'Écriture, à cause de la profession d'un seul Dieu, ayant à parler de Dieu le Père tout en faisant mention du Fils, donne au Père le nom de Dieu et au Fils le nom de Seigneur. Si quelqu'un venait à penser que *Qui est Deus* n'est pas dit du Christ, qu'il marque celui dont on l'a dit. Car, à cet endroit, il n'est pas question du Père. Mais quoi d'étonnant à ce que S. Paul appelle ici ouvertement le Christ *Deum super omnia,* lui qui dans une autre lettre a affirmé ce même sens, en disant : *Ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum* (Philip. II, 10). Ce sont là toutes les choses sur lesquelles le Christ est Dieu; et en dehors d'elles, il n'est rien sur quoi le Christ ne soit Dieu. Or la création entière ne peut fléchir le genou que devant Dieu... Que reste-t-il sinon de croire que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu; et que néanmoins tous les deux ne sont qu'un seul Dieu » (2)?...

Assez communément on tient que l'Ambrosiaster est aussi l'auteur des *Quæstiones V. et N. Testamenti* (3), qu'on imprime à la fin des œuvres de S. Augustin. Le commentaire sur Rom. IX, 5 qui se lit dans ce dernier ouvrage, est tellement semblable à celui que nous venons de citer, que les deux passages trahissent bien un même auteur. Voir en particulier la question XCI du N. T., contre l'adoptioniste Photin († 376).

La noble romaine Hédibia avait interrogé S. Jérôme (4) sur le sens de l'anathème que S. Paul souhaite d'encourir pour sauver ses frères les Israélites : Rom. IX, 1-5. Le prince de l'exégèse répond d'abord à ce qu'on lui demande, puis il ajoute : « Et pour que nous sachions ce qu'est ce Christ, l'Apôtre résume d'un mot toutes les causes de sa douleur : *qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* Et un tel Christ, — *tantus ac talis,* — n'est pas reçu des Juifs, bien qu'il soit issu de leur race ! »

On a longtemps attribué à S. Jérôme un commentaire sur les épîtres de S. Paul, qui est très probablement l'œuvre de Pélage ou, tout au

(1) Sur l'identification de l'*Ambrosiaster* on peut consulter D. Morin, dans *Revue d'Hist. et de Litt. relig.*, 1899, p. 97.

(2) M., XVII, 132.

(3) M., XXXV, 2284.

(4) Epist. CXXI, IX; M., XXII, 1029.

moins, d'un pélagien. Arrivé aux mots *Ex quibus est Christus*... l'auteur écrit (1) : « Contre Manès, Photin et Arius, parce que le Christ vient des Juifs selon la chair, et il est le *Dieu béni dans tous les siècles*. Comme Thomas, Paul adore et dit : Mon Dieu, mon Dieu! »

Dans son traité *De Trinitate*, S. Augustin (2), le théologien de l'Occident, pense que c'est le Christ, Verbe incarné, qui par avance s'est fait voir dans le buisson ardent. « Rien n'empêche, dit-il, d'entendre ici le Sauveur, dont l'Apôtre dit : *Quorum patres et ex quibus est Christus*... Celui donc qui est *super omnia Deus in sæcula*, peut bien être conçu ici sans absurdité, comme le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Le sentiment de S. Augustin est plus explicite encore dans son commentaire *in hunc locum* (M., XXXV, 2078).

En poussant plus avant, on joint le témoignage de S. Fulgence (3) (*Pro fid. cathol.*, 7), de S. Avit de Vienne (4) (ep. 28) ; on descendrait jusqu'aux *Scolastiques* (5) qui unanimement suivent l'interprétation traditionnelle.

Jusqu'ici nous n'avons rencontré aucun auteur ecclésiastique qui ait interprété Rom. IX, 5 de Dieu le Père ; tous ceux qui en ont parlé, l'ont entendu du Christ. Il faut descendre jusqu'à Photius († 891), pour trouver un ancêtre à Wetstein. Il semble bien en effet que le patriarche schismatique ait vu ici une doxologie en l'honneur du Père ; en tout cas il l'a fait dans un langage vague et assez équivoque. Après avoir cité les versets précédents, il ajoute : « D'où sont partis tant de bienfaits? De *la providence*, dont ils dépendent. L'Apôtre l'enseigne très clairement quand il dit ὁ ὤν... De sorte que c'est du *Dieu souverain* que viennent les lois, le culte et les promesses, par lesquelles les patriarches ont plu à Dieu, et desquels est issu le Christ, en ce qui regarde son humanité (6). »

A en croire Cramer, Photius aurait eu un précurseur dans Diodore de Tarse († 394). Mais il ne faut pas oublier que les fragments que Cramer attribue dans sa *Catena* (p. 162) à Diodore sont d'une authenticité douteuse. Bien plus, il n'est pas sûr que l'auteur soit vraiment Diodore de *Tarse*. Le codex de Munich porte Diodori *Charterii* (?).

(1) M., XXX, 687.
(2) II, XIII, 23 ; M., XLII, 860.
(3) M., LXV, 713.
(4) M., LIX, 245.
(5) Cfr. S. Thom. *in h. l.*
(6) *C. Manich.*, III, XIV ; M., CII, 157.

L'autorité du seul Photius va-t-elle l'emporter sur celle de *trente* Pères ou auteurs ecclésiastiques, appartenant à l'Orient et à l'Occident, presque tous la lumière de leur époque ; et qui ont, au cours des cinq premiers siècles de l'Église, exposé très clairement Rom. IX, 5 de Jésus-Christ? Au point de vue de l'autorité particulière que l'enseignement ecclésiastique donne à une interprétation scripturaire, poser ainsi la question, c'est y répondre. M. W. Sanday a attiré l'attention sur une circonstance de nature à diminuer la portée du témoignage de la tradition ecclésiastique, qui manifestement est ici unanime. « Le mot θεός, écrit-il, était appliqué à N.-S. par plusieurs sectes, qui se refusaient néanmoins à lui rendre tous les honneurs divins, comme les Gnostiques au IIe siècle, et les Ariens au IVe. D'autre part, c'était un texte familier à une secte d'hérétiques, les Sabelliens; et il est significatif qu'Hippolyte, qui avait à faire voir que ces mots ne sont pas favorables au sabellianisme, n'a pourtant jamais l'air de les prendre dans un autre sens qu'eux (1). »

Cette considération n'est que spécieuse. Pour s'en convaincre il suffit de récapituler les témoignages que nous venons de citer. 1) La question a été portée sur le terrain dogmatique et en pleine controverse arienne par les champions de la foi orthodoxe : Athanase et Hilaire. 2) Les Ariens de toute nuance, se voyant dans l'impossibilité, d'une part de ne pas entendre du Christ le texte qu'on leur opposait, et d'autre part d'expliquer d'une divinité imparfaite et secondaire des mots aussi caractérisés que ὁ ἐπὶ πάντων θεός, avaient pris le parti de passer sous silence le texte ad Rom. IX, 5, pour concentrer toute l'attention sur Eph. IV, 6. Les orthodoxes ne prennent pas le change, ils maintiennent que la divinité de Jésus-Christ est explicitement professée par S. Paul dans l'Épître aux Romains, IX, 5; tout en convenant que cette même expression ὁ ἐπὶ π. θ. est exclusivement employée du Père, lorsque dans une même phrase on fait mention de Lui et du Fils. 3) S. Irénée est le seul Père qui se soit servi directement de ce texte contre les Gnostiques; il l'a fait non pas pour préciser la portée du mot θεός, mais pour établir une identité personnelle entre Jésus de Nazareth et le Christ Fils de Dieu. 4) S. Hippolyte et Tertullien ne pouvaient pas prendre Rom. IX, 5 dans un autre sens que les Sabelliens qui l'entendaient du Christ; il ne leur restait plus que de montrer que les Sabelliens avaient tort d'en conclure à l'identité personnelle entre le Père et le Fils. C'est ce qu'ils ont fait, en donnant la raison de leur sentiment.

(1) *A critical and exegetical Commentary on the epistle to the Romans*, 4e édit., p. 234.

IV. Examen du texte lui-même. — L'enseignement ecclésiastique a-t-il saisi exactement la pensée de S. Paul, ou bien lui a-t-il prêté sa propre conception sur l'origine divine de la personne de Jésus-Christ? C'est une question à résoudre par la considération du texte lui-même.

Peu de versets de l'Écriture ont été depuis un siècle aussi minutieusement étudiés que celui-ci. Or, de toutes ces recherches il se dégage une double conclusion. La première, c'est qu'à s'en tenir aux seules exigences de la grammaire, le verset Rom. IX, 5 se peut prêter à toutes les traductions qu'on en a proposées. Absolument parlant, elles sont toutes probables, quoique à des degrés divers. En particulier les traductions 1 et 2 sont respectivement autorisées par des constructions toutes semblables : v. gr. II Cor. XI, 31 et Joan. III, 31 ; Rom. VIII, 5, 8. Aucune des considérations qu'on a fait valoir pour ou contre ces constructions n'est vraiment décisive (1).

La seconde conclusion, qui semble devoir également être retenue sans conteste, c'est que la construction et la traduction, qui entendent toute la phrase de Jésus-Christ, sont, tout au moins, beaucoup plus coulantes; et c'est à elles que la pensée du lecteur ira tout naturellement, à moins qu'il ait de par ailleurs des raisons qui lui interdisent de s'arrêter à ce sens, pour s'attacher à un autre moins naturel, mais autorisé par le contexte prochain ou éloigné.

Après cette double remarque préliminaire, essayons de préciser si le mouvement de la pensée est, à cet endroit, favorable à l'interprétation traditionnelle, ou bien si le langage et la doctrine de S. Paul sur la personne du Christ, tels que le reste de ses écrits nous les révèle, sont de nature à rendre tout au moins plausible le sentiment d'Érasme et de Wetstein.

Il faudrait être bien prévenu pour ne pas convenir que les paroles ὁ ἐπὶ πάντων θεός entendues du Christ non seulement ne heurtent pas le discours de l'Apôtre, mais qu'elles sont encore tout à fait dans le courant de sa pensée. A la fin d'une énumération, où il semble avoir eu souci de ne rien oublier des prérogatives dont les Israélites ont été

(1) On pourrait peut-être introduire dans le débat un élément nouveau, tendant à exclure absolument l'hypothèse d'une doxologie en l'honneur du Père. Nous avons ici θεὸς εὐλογητός.., or la construction d'une doxologie exigerait l'ordre inverse εὐλογητὸς θεός... Cette observation se fonde sur l'usage constant du style biblique tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament; et elle est confirmée par l'épigraphie araméenne. M. Mark Lidzbarski (*Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, I Theil, Text, p. 153) a recueilli toutes les formes de doxologie usitées dans les inscriptions palmyréniennes; elles commencent invariablement par ברוך ou son équivalent בריך. La raison serait concluante au sujet d'une doxologie commençant ou finissant un texte sans avoir avec lui une étroite connexion grammaticale : mais est-elle aussi pressante quand il s'agit d'une construction à allure indécise comme celle de Rom. IX, 5 ?

l'objet, il est naturel que l'Apôtre aille jusqu'au bout de sa pensée, en insistant sur le caractère divin de ce Messie qui est d'Israël et pour Israël. La mention du Christ selon la chair, du Christ terrestre et humain appelle naturellement, par voie de contraste, ou, si on préfère, par manière de cumulation, la mention du Christ céleste, du Christ selon Dieu, du Christ Dieu. C'est précisément le mouvement que S. Paul a déjà donné à sa pensée au commencement de la lettre, I, 3, 4 : « Son Fils né de la race de David *selon la chair*, — déclaré Fils de Dieu avec puissance *selon l'Esprit de sainteté* ».

Il est vrai — et on l'a objecté — que l'expression κατὰ σάρκα n'appelle pas nécessairement une antithèse puisque dans Rom. IV, 1 elle n'est suivie de rien. Il est pareillement exact que dans S. Paul κατὰ σάρκα appelle ordinairement κατὰ πνεῦμα et non pas θεός. Mais il ne faut pas oublier *qu'ici* le mot σάρξ est un équivalent d'ἄνθρωπος, et désigne par conséquent la nature humaine dans son intégrité. Or fréquemment dans l'Écriture, et en particulier dans S. Paul, l'idée de chose humaine, d'*homme* est mise en contraste avec l'idée de chose divine, de *Dieu*. Les textes qu'on cite d'ordinaire à l'appui de ce lieu commun biblique sont nombreux : Matth. XVI, 17 ; Luc, III, 6 ; I Cor. I, 29 ; Col. III, 22 ; Philem. 16 ; — II Paral. XXXII, 8 ; Ps. LV, 5 ; Jer. XVII, 5 ; Dan. II, 11. Encore dans Rom. III, 6 ; I Cor. III, 3 ; IX, 8 ; XV, 32 ; Gal. I, 11 ; III, 15.

Il est juste de convenir que cette réponse à la difficulté n'est pas décisive, au point d'enlever toute probabilité à la traduction des modernes. Bien plus, nous ne prétendons pas qu'une doxologie en l'honneur de Dieu le Père soit ici *tout à fait* hors de propos. A la rigueur, on conçoit qu'après l'énumération de tant de prérogatives accumulées sur Israël, l'Apôtre ait éprouvé le besoin de remercier Dieu l'auteur de tous ces dons (cfr. Ephes. I, 3), de lui demander pardon pour l'abus que ses congénères en ont fait (cfr. Rom. I, 25), d'adorer enfin ses desseins, quand il a permis l'infidélité des Juifs (Rom. XI, 36). Seulement, j'estime que la mention du Christ Dieu, comme le faîte glorieux de l'édifice d'amour que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob a élevé sur terre, est beaucoup mieux dans le courant de la pensée de S. Paul. Tout entier à un sentiment profond de tristesse, en quête de raisons capables d'établir que la parole de Dieu aux Patriarches n'a pas failli, l'Apôtre devait naturellement arrêter ses yeux sur ce fruit béni que la tige de Jessé venait de porter. M. Sanday me semble être dans le vrai, quand il conclut : « Il est impossible de dire qu'une doxologie ne pouvait pas trouver place ici ; mais il est certain qu'elle y serait forcée et hors de propos » (*op. cit.*, p. 237).

Quant à l'interprétation défendue par le professeur Kennedy (voir plus haut, p. 551), elle a le double tort d'être trop subtile et de ne répondre à rien qui soit vraiment dans le contexte. Le but de l'Apôtre n'est pas d'affirmer que l'unité divine reste intacte malgré la foi chrétienne en la divinité du Christ, mais de résoudre pour les croyants la difficulté tirée de l'incrédulité d'Israël.

Nous venons au *contexte éloigné*.

Est-il vrai que les mœurs littéraires de S. Paul s'opposent à ce que nous supposions qu'il ait voulu dire ici du Christ, qu'il est Dieu, le Dieu souverain ayant droit à la bénédiction que les Juifs réservaient à Jéhovah : εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ?

Depuis un siècle et demi, des auteurs rationalistes ont fait à cette question une réponse affirmative. S. Paul n'aurait professé nulle part la divinité de Jésus-Christ. Bien plus, il ne pouvait pas le faire ; le temps qui le séparait du Christ n'ayant pas encore suffi à l'incubation d'où devait éclore la croyance en l'Homme-Dieu. Des protestants dits orthodoxes et même plus d'un catholique ont subi l'influence de cette affirmation audacieuse. Ils ont cru pouvoir retenir la théorie littéraire qui l'accompagne, tout en rejetant le préjugé rationaliste d'où elle procède. Voici à quoi revient leur sentiment.

La foi en la divinité de Jésus-Christ n'est pas le fruit d'une exaltation religieuse en dehors des conditions de l'histoire, cette vérité a reçu une expression suffisante dans les écrits du N. T.; seulement elle s'est manifestée lentement : il lui a fallu trois quarts de siècle pour s'établir sur le terrain doctrinal. Au début, la croyance en l'origine divine du Christ avait pris possession de la conscience chrétienne, mais à l'état de réalité vivante, impliquée dans les actes mêmes du culte, sans être distinctement perçue au point de vue théorique. On honorait, on aimait le Christ comme on honore, comme on aime Dieu ; mais on ne lui en donnait point encore le nom. Les trois premiers évangélistes se sont contentés de formules implicites. La divinité du Sauveur se trouve dans leur texte par manière de supposition ; on y lit çà et là des pensées tout à fait *suggestives*, — les anciens disaient *prægnantes*, c'est-à-dire grosses de la conclusion : Jésus-Christ est Dieu. Et puis, que penser de certaines interrogations faites par le Christ lui-même, que ses contemporains ont laissées sans réponse péremptoire, mais qui provoquent manifestement à une profession de foi en sa divinité?

Dans S. Paul, cette vérité serait pareillement restée dans un demi-jour, — du moins en ce qui concerne le groupe des grandes épîtres ; la doctrine de la divinité du Christ s'y trouverait enveloppée de

langes. Quand l'Apôtre fait mention des prérogatives célestes, éternelles, divines, de Jésus, il ne manque jamais de le mettre en relation de dépendance avec Dieu son Père. On connaît le fameux sorite : « Omnia enim *vestra* sunt, vos autem *Christi,* Christus autem *Dei* » (I Cor. III, 22, 23).

Il était réservé au disciple théologien d'écrire, vers la fin du Ier siècle, l'évangile *pneumatique,* c'est-à-dire de reprendre l'évangile historique raconté par Matthieu, Marc et Luc, mais à un point de vue spirituel. Jean a longtemps médité la vie et l'enseignement du Maître. Sous l'action de l'Esprit, qui est en lui, la personnalité du Christ s'illumine de clartés célestes : c'est une nouvelle et décisive transfiguration. Il a *vu,* lui (et il l'écrit), comme Jésus prend contact avec les choses invisibles, avec Dieu. Ce Christ que ses devanciers n'avaient contemplé que dans l'espace mondial, avec ses dimensions tangibles, il le découvre bien au-dessus de tout ce qui est sensible. Si Jésus est remonté au ciel, c'est qu'il en *était descendu.* Le voilà replacé dans sa condition première, haut et large comme Dieu même. *Et Deus erat Verbum. Ego et Pater unum sumus.* Le Christ de S. Jean ne devait être révélé qu'à des yeux qui n'avaient pas vu Jésus de Nazareth dans l'infirmité de sa chair mortelle.

*
* *

Une fois qu'on s'est persuadé que la croyance en la divinité de Jésus-Christ se fait jour dans les écrits du N. T. d'après la loi d'évolution que nous venons de tracer, il se dessine spontanément dans l'esprit comme un cadre à compartiments, destiné à recevoir les diverses formules qu'on y rencontre. Une affirmation nette et explicite de la divinité du Christ ne saurait se placer avant les dernières années du Ier siècle.

Supposez maintenant que, dans cette disposition d'esprit, on aborde l'étude de l'épître aux Romains ; avec quel étonnement ne lira-t-on pas le 5e verset du chapitre IX ? Voilà, se dira-t-on, qui est décidément trop clair pour avoir été écrit vers l'an 58 ! Impossible que trente ans après l'Ascension Paul ait pu dire de Jésus qu'il était *Dieu souverain !* Impossible aussi de nier que ce verset soit authentique, ou d'y supprimer le mot θεός, comme proposait de faire Grotius ! Quelle issue reste-t-il pour sortir d'embarras ? Interpréter cette doxologie non pas du Fils, mais du Père ! La grammaire s'y prête moins bien. Soit, mais les exigences du milieu doctrinal où ce texte s'est produit, doivent

l'emporter. On se reprochera presque, comme un manque de confiance en la méthode, d'avoir hésité un instant.

Au contraire, celui qui a assez de force d'esprit pour résister au courant du préjugé, quiconque veut se préciser par l'étude du texte lui-même la pensée de S. Paul, s'engagera dans un mouvement d'idées assez différent.

Il est vrai que S. Paul aime à se représenter le Christ comme intimement uni à Dieu son Père dans une sorte de dépendance; et par Christ il entend bien l'homme *Dieu* tout entier. Cette conception est de tout point exacte; elle n'implique aucune infériorité proprement dite, mais seulement une diversité d'origine : le Fils vient du Père, il est *Dieu de Dieu;* le Père ne procède de personne, il est *Dieu*. En général, tous les auteurs du Nouveau Testament se tiennent à cette façon de parler; d'abord parce qu'elle est juste, plus juste même que celles qui n'expriment pas le rapport intime et essentiel existant entre le Père et le Fils; ensuite elle empêche que les nouveaux convertis, encore imparfaitement instruits, ne viennent à penser que le Père et le Fils *sont deux dieux*.

Alors même que l'Apôtre use de ces formules, qui sont avant tout soucieuses d'exactitude et d'opportunité, il ne se lasse pas de mettre en relief une prérogative du Christ, qui est capitale à ses yeux : celle qui le place à la *tête de toute la création*. C'est par le Christ que tout se trouve ramené à Dieu. Sous sa plume, cette idée prend les formes les plus diverses. Cfr. I Cor. XI, 3; XV, 23-28; Philip. II, 5-11; Coloss. I, 13-20 (cfr. Rom. VIII, 29).

A ce seul point de vue, l'expression ὁ ἐπὶ πάντων entendue de Jésus-Christ se comprendrait déjà dans l'épître aux Romains. Rien d'étonnant à ce que l'Apôtre ait ajouté θεός. En réalité, il ne dit rien de plus que dans la 2e épître aux Corinthiens, où J.-C. est appelé l'*image de Dieu*, εἰκὼν τοῦ θεοῦ (IV, 4); ce qu'il ne tardera pas à répéter aux Colossiens (I, 15; cfr. II, 9). Aux Philippiens, II, 6 il dira bientôt qu'avant son incarnation le Christ était de condition divine ἐν μορφῇ θεοῦ, bref qu'il est, *l'égal de Dieu* (ἴσα Θεῷ). C'est à dessein que je ne cite pas la lettre à Tite (II, 13) où Jésus-Christ est appelé le *Grand Dieu*, parce que ce verset se trouve à peu près dans les mêmes conditions d'incertitude que celui de l'épître aux Romains.

Le nom même de θεός est-il donc dans les épîtres de S. Paul si décidément réservé au Père qu'on fausse la terminologie de l'Apôtre, en supposant qu'il le donne au Fils?

Les deux passages cités à l'appui de cette prétention sont I Cor. VIII, 6 : « Pour nous *un Dieu* le Père..., et *un Seigneur* Jésus-Christ ».

Et encore I Cor. XII, 4-6 : « A la vérité, il y a des grâces diverses, mais l'*Esprit* est le même. Il y a diversité de ministères, mais c'est le même *Seigneur;* diversité d'opérations, mais c'est le même *Dieu*, qui opère tout en tous. »

Le premier de ces passages ne prétend pas restreindre l'appellation de Dieu au Père, mais seulement la refuser aux idoles et reconnaître qu'il n'y a qu'un seul Sauveur du monde. *Père* et *Seigneur* sont mis ici en corrélation, dans le sens que nous avons dit, et que l'Apôtre développe I Cor. XV, 23-28.

Le second passage fait plus d'impression. Il semble que *Dieu* soit aussi bien le nom propre du Père que Esprit et Seigneur le sont des deux autres personnes. — A prendre les choses avec cette rigueur, il faudra admettre que le nom de *Seigneur* est tellement distinctif du Fils qu'on ne saurait jamais l'entendre du Père. Or, il est manifeste que tout l'Ancien Testament donne le démenti à cette prétention. A leur tour, les auteurs du Nouveau Testament, sans en excepter S. Paul, n'hésitent pas à intervertir ces termes, s'il en est besoin : Luc, I, 46, 68; I Cor. III, 5. La plupart des exégètes et les meilleurs lexicographes sont d'avis que dans le dernier de ces textes le mot κύριος désigne Dieu le Père (1). Bien plus Jésus-Christ est appelé *l'Esprit :* ὁ δὲ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, II Cor. III, 17.

Il est certain que le mot εὐλογητός ne se dit que de Dieu; mais du moment qu'on donne au Christ le nom de θεός, il est naturel de le qualifier aussi d'εὐλογητός. Pourquoi s'étonner de rencontrer ici une mention de la divinité du Christ puisqu'il faut en reconnaître de semblables en d'autres endroits où le contexte ne les appelle pas davantage? Cfr. II Tim. IV, 18; Apoc. V, 13; II Petr. III, 18; et peut-être Rom. XVI, 27; Galat. I, 5; Hebr. XIII, 21. Plusieurs voient une sorte de doxologie implicite dans II Thess. I, 12; Philip. II, 11.

Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, la langue du Nouveau Testament diffère de celle de l'Ancien. Avec la doctrine explicite des mystères de la Trinité, de la Divinité du Messie, de l'Incarnation du Verbe de Dieu; avec une théologie, je ne dis pas nouvelle, mais plus complète, plus claire, il devait forcément se créer une terminologie capable d'exprimer les idées religieuses que le christianisme avait à enseigner non seulement à la foule des illettrés, mais aussi aux sages du monde qui font grand cas de l'exactitude et de la précision dans les formules.

On est passablement étonné d'entendre des critiques familiarisés

(1) Cfr. Grimm, *Lexicon græcolat. in libros Nori Testamenti*, sous le mot κύριος.

avec le texte du Nouveau Testament, affirmer qu'en l'espace des soixante-dix ans qui séparent le quatrième évangile de la première prédication apostolique, il s'est fait graduellement toute une évolution dans les idées et la langue chrétiennes. Il suffit, disent-ils, de comparer le récit simple et populaire des évangiles synoptiques avec les spéculations théologiques de l'évangile selon S. Jean pour se convaincre que la métaphysique a pris la place du récit.

Certes, la différence entre ces textes est bien réelle; mais vient-elle *principalement* de l'évolution dogmatique des idées évangéliques? Si oui, comment se fait-il que S. Paul, dont les grandes épîtres au moins sont antérieures aux évangiles synoptiques, ait une théologie si élevée, une langue si technique? A-t-il jamais été dépassé? A-t-il même été atteint? On peut croire que si les fidèles auxquels l'Apôtre s'adressait immédiatement avaient dans son enseignement oral une clef pour l'intelligence de ses épîtres, les générations qui ont suivi, privées qu'elles étaient de ce secours, ne réussirent pas toujours à saisir complètement sa pensée. Notre exégèse est encore aujourd'hui bien loin d'épuiser le contenu de son texte.

C'est surtout par leur destination immédiate qu'il convient d'expliquer les différences que les Évangiles ont entre eux. Les synoptiques, S. Matthieu en particulier, ont voulu écrire comme un précis de la catéchèse chrétienne; tandis que S. Paul et S. Jean, s'adressant à des fidèles déjà instruits, développent d'une façon plus complète et plus relevée des points de doctrine sur lesquels les événements avaient fixé l'attention de certaines églises. C'est encore moins au progrès de l'idée qu'aux exigences de la méthode que tient cette gradation qu'on signale dans la théologie apostolique.

Pour finir cette étude, citons les paroles du Révérend W. Sanday; elles servent de conclusion à la dissertation qu'il a consacrée au verset Rom. IX, 5. « Bien qu'il n'y ait pas, à notre avis, d'argument tout à fait concluant, le résultat de nos recherches tant au sujet de la construction grammaticale de la phrase que de la marche de la pensée, nous incline à penser que ces mots se rapportent tout naturellement au Christ, à moins que le mot θεός fût ici si déterminément un nom propre qu'il impliquât un contraste. Nous avons vu qu'il n'en est rien. Et même si S. Paul n'a pas employé ailleurs du Christ ce mot de θεός, on l'a bien certainement employé à une époque qui n'est pas beaucoup plus tardive. La phraséologie de S. Paul n'a jamais été fixe; il n'avait pas de raison dogmatique contre l'usage de ce mot dans le sens que nous avons dit. Dans ces conditions, avec une légère, mais une bien légère hésitation, nous adoptons la première alternative et

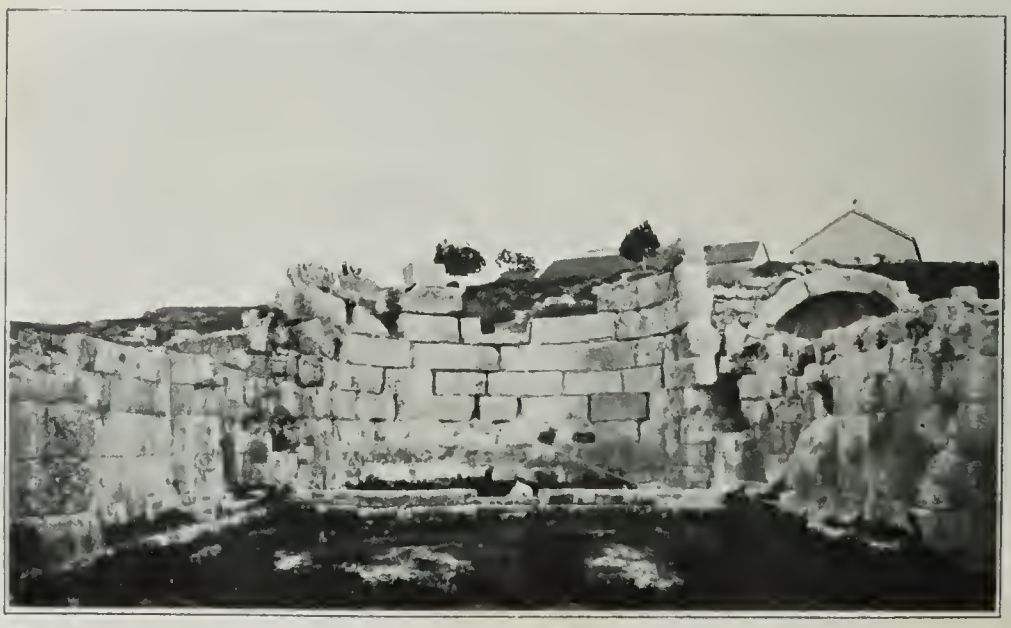
traduisons : « De qui est issu le Christ en ce qui concerne la chair, lui qui est par-dessus tout Dieu béni à jamais. Amen ! (1) ».

Volontiers nous ferions nôtre cette conclusion, s'il n'y avait à tenir compte ici que du texte et du contexte; mais devant l'exposition traditionnelle de l'Église, la « légère hésitation » elle-même disparaît. Il faut convenir, avec S. Cyrille, qu'on ne saurait « *souhaiter un témoignage plus clair en faveur de la divinité de Jésus-Christ* εἶτα ποίαν ἐπὶ ταύτῃ φωνὴν ἐπιζητήσεις ἑτέραν; (2) ».

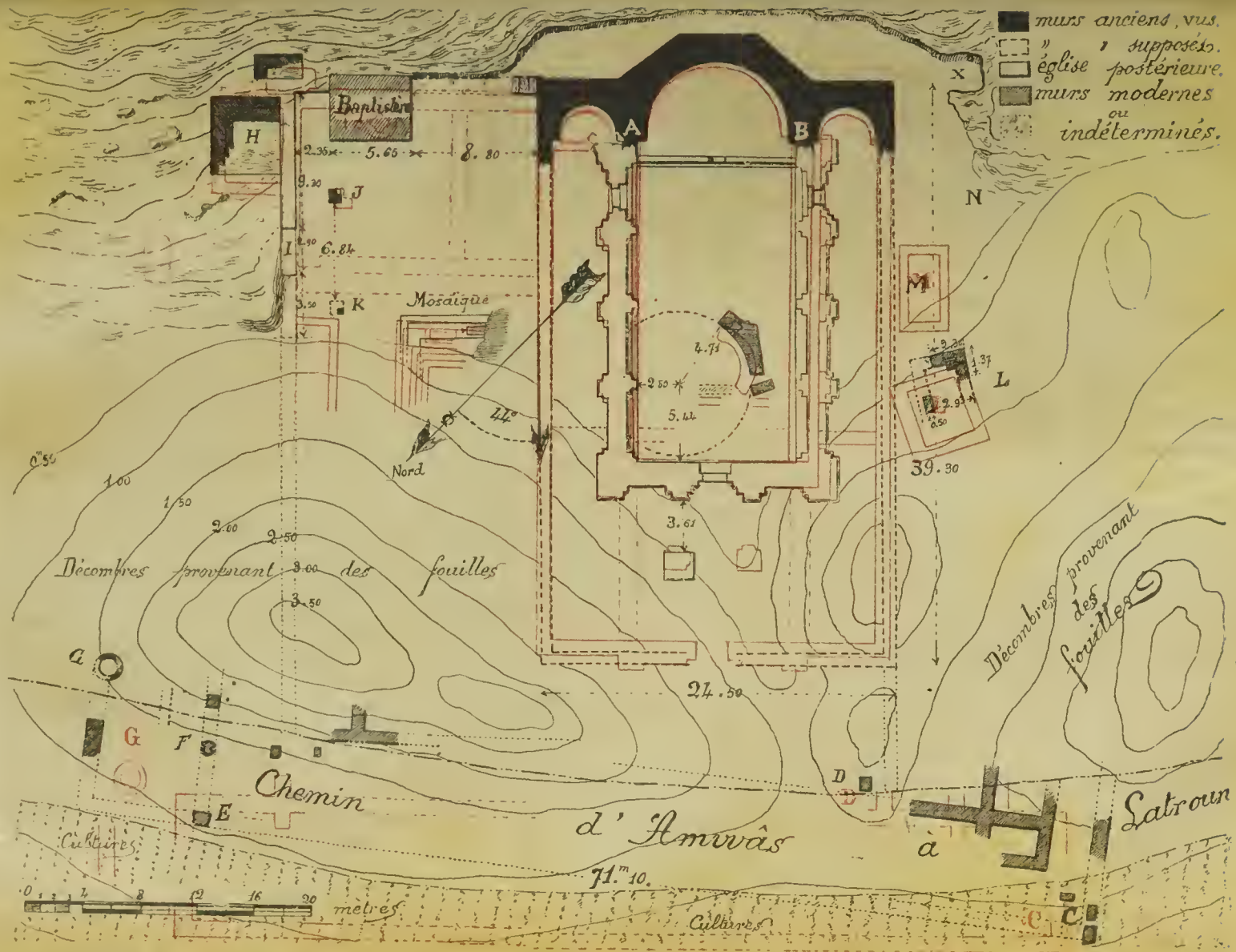
Alfred Durand, S. J.

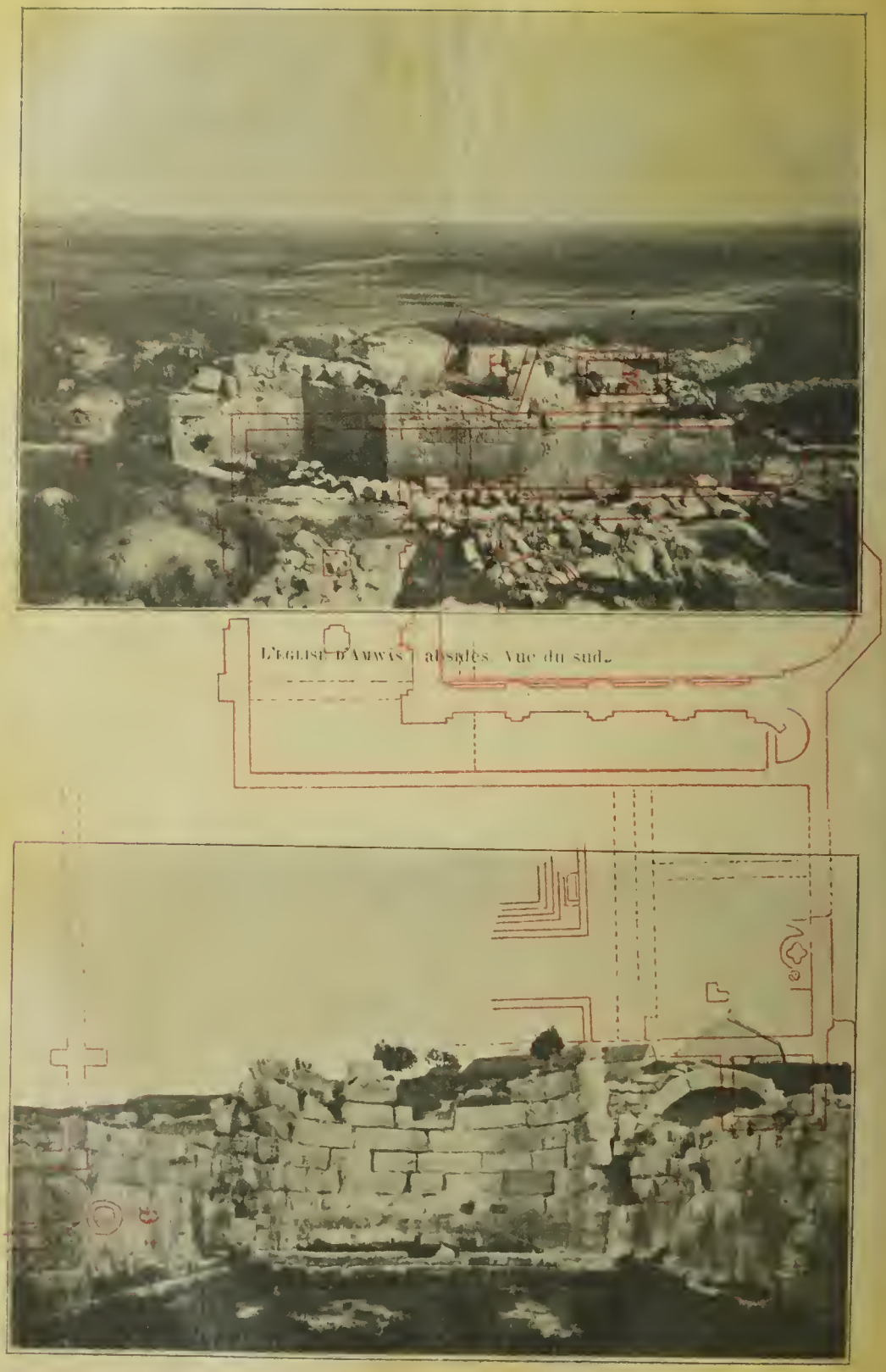
(1) *Op. laud.*, p. 238.
(2) *Adv. Julian.*, x; M., LXXVI, 1004.

L'Église d'Amwâs : absides. Vue du sud.



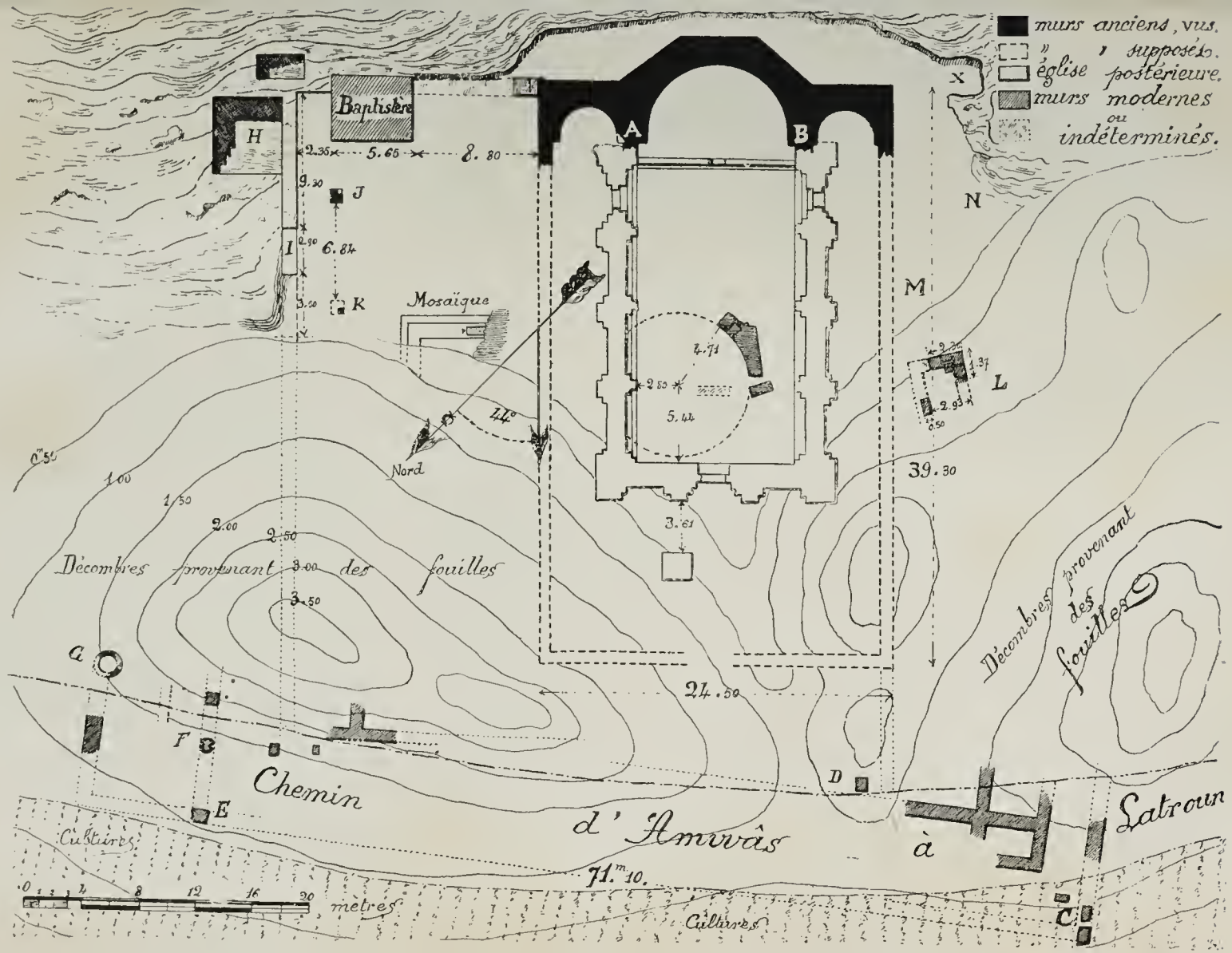
L'Église d'Amwâs : nef centrale restaurée. Vue intérieure du nord.


murs anciens, vus.
" " supposés.
église postérieure.
murs modernes ou indéterminés.
Baptistère
H
A
B
X
N
J
I
K
Mosaïque
M
L
Nord
44°
39.30
24.50
71.m 10.
Décombres provenant des fouilles
Décombres provenant des fouilles
Chemin d'Amvâs à Latroun
Cultures
Cultures
G
F
E
D
C
a
mètres



L'EGLISE D'AMWAS : nef centrale restaurée. Vue intérieure du nord.

Digitized by Google


murs anciens, vus.
" " supposés.
église postérieure.
murs modernes ou indéterminés.
Baptistère
H
I
J
K
A
B
X
N
M
L
Mosaïque
Nord
44°
2.35
5.66
8.80
9.30
2.90
6.84
3.50
4.71
2.55
5.44
3.61
2.93
39.30
24.50
71.m 10.
Décombres provenant des fouilles
Décombres provenant des fouilles
Chemin d'Amvâs à Latroun
Cultures
Cultures
G
F
E
D
C
0 1 2 3 4 8 12 16 20 mètres

MÉLANGES

I

LES RUINES D'ʿAMWAS

... τοῖς γε τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς ἡδονὴν ἀνέγραψα.

JOSÈPHE, *Guerre*, I, préf., 12.

Thermes romains ou basilique chrétienne?

Originale autant qu'elle le puisse paraître, la question n'en est pas moins posée depuis la publication d'un livre (1) où la théorie des thermes a été soutenue à l'encontre de l'universelle *erreur* qui avait vu dans ces ruines une église. Il s'agit d'ʿAmwâs. Son identité avec l'Emmaüs des Macchabées et la cité gréco-romaine de Nicopolis qui lui succéda n'est plus mise en doute aujourd'hui. On admet assez volontiers aussi que la tradition chrétienne, à dater probablement d'Origène, mais en tout cas sans aucune hésitation avec Eusèbe et saint Jérôme, identifiait Emmaüs-Nicopolis avec l'Emmaüs illustré par la manifestation du Sauveur à deux de ses disciples au soir de la Résurrection. Entre tous les vestiges de l'antique cité les ruines imposantes d'une basilique chrétienne semblaient donner à la tradition déjà en cours au IIIe siècle une précieuse confirmation de fait; sans doute elles n'en démontraient point l'authenticité primordiale (2) et l'on pouvait contester aussi que ces beaux restes fussent contemporains d'Eusèbe ou même de saint Jérôme, mais nul n'avait encore songé à nier leur origine chrétienne.

Le R. P. Barnabé d'Alsace s'est donné cette tâche ardue et voici en substance le résultat de son labeur. Renchérissant à plaisir sur ceux qui ont vieilli le plus possible les parties anciennes des ruines, il y voit une œuvre romaine au moins du Ier siècle, époque trop haute pour une basilique chrétienne en Palestine. L'existence des trois absides lui est un autre témoignage décisif dans le même sens, car il tient que jusqu'à la fin du Ve siècle au plus tôt, l'unité d'abside et d'autel fut une loi absolue dans la structure des églises. Le vice principal de cet argument serait de pouvoir être concédé tel quel et tout entier par un adversaire peu convaincu de l'archaïsme exagéré des ruines; toutefois le R. P. en est, lui, d'autant plus persuadé qu'il a pu discerner une

(1) Le R. P. BARNABÉ d'Alsace, O. F. M., *Deux questions d'archéologie palestinienne...*; cf. RB. *suprà*, p. 457.

(2) Cf. LAGRANGE, *RB*. 1896, p. 87 ss.

première adaptation de l'édifice au culte chrétien vers le VIe siècle. Ce qu'il croit devoir reporter à une date aussi reculée était tenu précédemment pour une construction médiévale d'origine franque. Pour se rencontrer sur un point avec l'opinion commune, le docte religieux saura faire une part plus ou moins hétéroclite aux constructeurs du moyen âge, qui ne seront du reste plus des Francs, mais « des chrétiens indigènes », dont les procédés techniques constituent au XIIe siècle l'architecture de la Séphéla (*op. cit.*, p. 94 ss.). Les détails les plus caractéristiques de l'architecture chrétienne relevés dans les ruines sont attribués à l'avenant à des restaurations et on leur substitue nombre de particularités assez gratuitement alléguées, mais en rapport avec des thermes : des canaux dans les murailles, par exemple, une « baignoire d'esclaves » là où d'autres avaient parlé de baptistère, un *propnigeum* — les mots techniques sont affectionnés — « des affranchies » et un autre « des esclaves mâles »; le tout aboutissant à un monument primitif dont aucun plan ne précise la distribution et qui s'accorde mal même avec le plan tendancieux présenté comme le premier relevé objectif des ruines, précédemment négligées de parti pris, déclare-t-on.

On eût pu croire les conclusions trop originales du nouveau livre destinées à rejoindre dans l'oubli tant d'autres fantaisies archéologiques mort-nées. La méthode d'investigation scientifique et les âpres vivacités du ton ne semblaient pas de nature à rendre celle-ci viable. Voici pourtant que ces éléments très inattendus vont pénétrer dans la discussion, en France, grâce à une appréciation bienveillante de M. Clermont-Ganneau — dont on se prévaut peut-être à tort, mais avec d'autant plus d'insistance qu'il fut jadis un partisan plus déclaré de l'opinion *église*, — en Allemagne par l'organe de la revue du *Palästina Verein*. Dans celle-ci (1), M. Em. Benzinger a cru devoir faire ressortir le mérite exceptionnel du livre où l'on trouvait enfin un plan plus exact (*genauer*) (2) des ruines d''Amwâs. Il emprunte de ce plan les parties qu'il juge d'un particulier intérêt et grâce à l'élégance qu'il sait leur donner, à l'heureuse harmonie plus facile à établir entre

(1) En un long compte rendu, *ZDPV.*, XXV, 3-4, p. 195 ss. Il va sans dire que je ne veux m'attarder ni à relever les entorses que le recenseur a fait subir sciemment ou non à l'argumentation du R. P. Barnabé, ni surtout à controverser sur ses affirmations. Mais avant de prendre ici congé de M. Benzinger, il me permettra de déplorer le procédé souverainement inélégant qui lui a fait relever avec insistance dans sa recension des propos regrettables échappés à la plume de l'auteur contre les directeurs des fouilles d''Amwâs et surtout contre des religieuses.

(2) Les plans publiés par Schiffers, *'Amwâs...* ou par le P. Germer-Durand. *Échos de N.-D. de France*, janv. 1897, p. 19, n'étaient guère moins *exacts* que celui-ci.

ces figures et les aphorismes concis de son analyse qu'entre le texte et les plans originaux, il ne sera sans doute plus de bon ton en Allemagne d'étudier la question sans avoir pris parti pour ou contre les « thermes d'ʿAmwâs ». Encore quelques complications de même nature et l'on aura mis le comble à un imbroglio déjà légendaire. Ce serait donc faire œuvre utile que de concourir à la simplification du problème en établissant avec la précision désirable ses données matérielles : l'état et la nature des ruines. Le R. P. Barnabé s'est indigné qu'on ne l'ait pas encore fait, pensait-il; mais, malgré la promesse solennelle dont il accompagne ses bruyantes récriminations, il ne nous paraît pas avoir fourni la description objective de ces ruines. Et puisqu'il a bien voulu, pour certain détail, en appeler au contrôle de ceux de ses « lecteurs qui habitent la Palestine » (*op. cit.*, p. 68), nous nous sommes permis de reprendre par le menu l'étude du monument, faisant abstraction de tout ce qui nous en était devenu familier par de nombreuses visites antérieures, ou par la communication très obligeante de travaux dont la compétence et l'impartialité eussent rendu superflue toute nouvelle enquête, s'ils étaient destinés à la publicité. A leur défaut, nous avons cru opportun de publier les résultats d'une exploration accomplie durant les journées du 1er, du 2 et du 3 juin de la présente année (1); aussi bien, les réalités une fois de plus constatées nous ont paru fort différentes des données produites pour étayer l'hypothèse des thermes romains. Si nous avons su voir correctement les pans de murs, mesurer avec exactitude des dimensions ou des blocs d'appareil, relever des alignements ou des angles sans trop grossière erreur et dessiner cela avec quelque fidélité, il n'a jamais existé de bains, romains ou autres, sur ce point de Nicopolis-Emmaüs. Mais entre les plans du R. P. Barnabé et les nôtres, si la divergence éclate au premier coup d'œil et à l'œil le moins exercé, la préférence sera difficile à établir pour le lecteur incapable de fixer son choix par un contrôle personnel. Aussi les notes qu'on va lire n'ont-elles point la prétention d'établir la supériorité du plan qu'elles accompagnent : tout leur but est d'exposer avec sincérité ce qui a été vu. On voudra donc bien ne pas perdre de vue que je n'y défends pas, à l'encontre d'une thèse mal fondée, une autre thèse quelconque. On ne confondra pas la description que nous donnons des ruines avec l'opinion privée que nous émettrons ensuite sur la nature et les transformations du

(1) J'ai été secondé dans cette exploration par des collaborateurs dont le concours très éclairé et très obligeant vaudra à cette étude tout ce qu'elle peut avoir d'exact et de précis : je leur en exprime ici toute ma reconnaissance sans mêler leurs noms aux discussions que ces notes pourront provoquer.

monument. Il faut ajouter que notre étude porte *exclusivement* sur les parties des ruines demeurées au grand jour ou aussi facilement accessibles que le baptistère. Avant d'aborder la description, quelques explications d'histoire contemporaine sont indispensables pour mettre le lecteur au fait.

Vers l'année 1875, les ruines, dites communément alors de l'*église* d'Amwâs, devinrent la propriété du couvent des Carmélites de Bethléem, par la libéralité de Mlle de Saint-Cricq. Quelques assises à peine de l'abside centrale et un débris de voûte couvrant l'abside du sud : c'est tout ce qui émergeait encore des décombres; ces restes suffisaient toutefois pour exciter la curiosité et permettre de soupçonner un édifice monumental. Des fouilles furent bientôt entreprises, lentes d'abord et activées ensuite grâce au concours obligeant de M. le capitaine Guillemot. Elles amenèrent quelques découvertes d'un haut intérêt, aussitôt livrées à la publicité. On était en 1882 (1). Le chantier de fouilles fut visité à cette époque par les officiers du génie anglais qui accomplissaient le *Survey* de la Palestine occidentale et par M. Clermont-Ganneau, alors en mission archéologique. Les ingénieurs britanniques et le savant français ne paraissent avoir rencontré aucune difficulté dans l'étude des ruines, dont les premiers publièrent l'année suivante, dans leur rapport général, une description sommaire avec plan et croquis (2). Entre temps on venait de mettre à jour, au nord de l'édifice principal, les restes d'une construction ornée d'un riche pavement en dalles de marbre et en mosaïque, avec un bassin en forme de croix lobée qui fut pris pour un baptistère. M. Schick, l'architecte bien connu de Jérusalem, visita les fouilles, examina les ruines déjà découvertes et crut reconnaître deux monuments successifs, l'un byzantin, l'autre médiéval. Il se persuada que l'annexe septentrionale était un baptistère et la décrivit sous cette rubrique en lui assignant comme date possible le IVe siècle de notre ère (3).

Dans le progrès des travaux et l'attraction de la recherche du moment, on s'était contenté parfois de déplacer les décombres, recouvrant à nouveau des parties déjà vues et qu'on avait dessein de remettre définitivement à jour quand les fouilles seraient terminées. Elles furent interrompues vers 1887 pour un motif ignoré mais dont

(1) Cf. *Les Missions catholiques* du 3 mars 1882 et *Survey of W. Palestine, Memoirs*, III, p. 63 ss.

(2) Survey of W. Palest., *op. et loc. laud.* M. Cl.-Ganneau ne devait publier que beaucoup plus tard le résultat complet de ses observations, mais il écrivit dès lors quelques notes dans le *Quart. Statem...* 1882, p. 26 ss.

(3) *ZDPV.*, VII (1882), p. 15 s. et pl. I.

les propriétaires n'avaient certainement aucun compte à rendre à personne, puisqu'il s'agit d'un domaine privé. Les plans levés demeurèrent inédits, et en 1890, quand M. Schiffers voulut publier son étude sur 'Amwâs (1), il obtint de l'ingénieur Guillemot une courte notice complémentaire de sa propre description (2).

L'état des ruines n'a plus changé. En 1892 M. Guillemot est mort. Quelques-unes des trouvailles des fouilles ont été transportées au Carmel de Bethléem, où elles sont, grâce à l'extrême obligeance des religieuses, plus facilement accessibles que nombre de débris archéologiques enfouis depuis longtemps en certaines autres collections privées. Les fragments de mosaïques ont été recouverts de terre, le baptistère abrité dans une construction provisoire qui est ouverte à qui le veut; les menus objets, les débris d'ornementation ou d'architecture ont été réunis dans une maison contiguë aux ruines, où un gardien peut conduire les visiteurs. Quant aux splendides restes de l'antique édifice laissés à jour, il est loisible à qui se présente de les examiner, de les mesurer et de les dessiner à sa guise sous la seule condition de les respecter. Aucune muraille à franchir, nulle consigne à forcer : le libéralisme des propriétaires dispense même d'une autorisation à solliciter et nous avons pu constater maintes fois que tout le rôle du gardien vigilant de ces ruines est d'en empêcher la destruction et d'en faciliter l'accès.

Ces faits devaient être enregistrés. Ils montrent qu'il y a lieu d'être reconnaissant aux Carmélites de Bethléem et à leurs administrateurs d'avoir livré si généreusement au libre examen du public tout ce qui est actuellement connu des belles ruines découvertes dans leur propriété. Il y a quelque indiscrétion à leur faire un crime de n'avoir pas encore achevé les travaux projetés; il est très gratuit de leur prêter l'intention de dissimuler quoi que ce soit des objets mis à jour et fort indélicat de leur reprocher les précautions prises pour sauvegarder tout ce qui a pu être sauvé de l'antique édifice.

∴

Les ruines que nous entreprenons de décrire sont situées à quelques centaines de mètres au sud-sud-ouest du village d''Amwâs. Elles couvrent une terrasse en partie artificielle sur les pentes très molles d'un coteau où vient mourir, par une série de brusques cassures, une des plus longues rampes du massif judéen. Le coteau forme le

(1) *Amwâs, das Emmaus des hl. Lucas, 160 Stadien von Jerusalem.*

(2) Le R. P. Barnabé croit savoir (*op. c.* p. 27) que le plan de Schiffers a été dressé par Guillemot; j'ignore sur quoi est fondée cette affirmation, à laquelle d'ailleurs je ne contredis point.

centre d'un croissant dont les hauteurs du camp romain et de Latroûn à l'ouest et le mamelon où s'élevait jadis Emmaüs-Nicopolis à l'est, forment les deux pointes. Au pied s'ouvre la vallée large et plantureuse par où le regard fuit jusqu'à la grande plaine du littoral et aux rives encore lointaines de la Méditerranée.

Sur le coteau, dont l'escarpement s'accentue rapidement vers le sud et l'est, une maigre couche de terre dissimule à peine la roche calcaire dont la couche supérieure assez mince offre quelque résistance d'abord, mais cède au moindre effort pour laisser apparaître, à peu de profondeur, des assises moins résistantes, exploitées naguère peut-être comme carrières de marne ou creusées en tombeaux plus ou moins élégants et spacieux. L'amoncellement actuel des décombres sur le point qui nous intéresse ne permet pas de se rendre un compte assez exact du développement naturel de la terrasse comprise entre deux courbes plus allongées du coteau; il est facile de constater par contre dans quelle mesure le noyau rocheux fut entaillé pour l'agrandir au sud. J'ignore si l'excavation fut accomplie d'une manière systématique, en vue de créer l'aire nécessaire à un édifice projeté, ou si le monument fut dressé plus tard sur cette esplanade réalisée sans intention préalable par la simple exploitation d'un banc de calcaire plus apte à la bâtisse. Il importe cependant de bien observer que si on évalue à 2.500 mètres carrés au maximum la superficie totale couverte par l'ancien édifice, un peu plus du quart, soit 700 mètres carrés à peine de cette surface, a été évidé de la masse rocheuse sur une pente de 0 à 3 mètres.

L'axe principal de la construction antique se développe d'ouest-nord (316°) en est-sud (136°) (1) dans le même sens que la plate-forme naturelle accrochée au flanc du coteau. Serait-ce l'indice que l'architecte visait à diminuer ainsi le labeur d'excavation dans le rocher? Mais il se peut que l'espace antérieurement préparé lui ait imposé cette ligne; peut-être eut-il plus souci d'ouvrir sa façade sur la perspective grandiose de la vallée, que de lui donner un horizon en fausse équerre en l'orientant sur les points cardinaux, quitte à s'imposer un développement artificiel plus considérable de l'esplanade sur laquelle il opérait.

Quand on pénètre aujourd'hui dans les ruines, de quelque côté qu'on y parvienne, l'œil est attiré tout d'abord par un massif énorme de construction entièrement dégagé sur sa face occidentale. Sa forme dessine très nettement trois hémicycles analogues à toutes les absides d'église à trois nefs : l'un plus grand au centre, les deux autres, plus petits, disposés avec symétrie au nord et au sud. Tout le reste produit d'abord une impression confuse. Les antes de l'hémicycle central sont prolongées par deux murs d'inégale hauteur et d'un tout autre appareil, tandis que les absidioles latérales n'ont qu'un assez faible retour de mur interrompu par une cassure. Plus loin une sorte de façade flanquée de lourds pilastres relie les deux murs latéraux; au nord, dans l'angle d'une petite cour déblayée jusqu'au roc, une maisonnette moderne, adossée au rocher, abrite quelque reste plus vénérable apparemment; ailleurs un bassin dans le roc, des ouvertures de tombeaux, un chaos de grands blocs d'appareil, de menus matériaux et les monceaux de déblais remués jadis, mais depuis longtemps tassés par les pluies d'hiver et envahis par les chardons. Un moment d'observation, en se plaçant sur un point d'où l'on puisse embrasser d'un regard toutes les ruines, permet de se reconnaître dans cet apparent chaos. La petite construction rattachée à l'hémicycle central n'offre avec celui-ci qu'un raccord postiche. Pour reconstituer l'harmonie indispensable de l'édifice il suffit de prolonger, par des murs homogènes à ceux du massif des absides, les murs latéraux brusquement interrompus. Un tertre

(1) On voit en quel sens il faudra entendre par la suite des expressions telles que : abside méridionale ou nef septentrionale, plus commodes que l'indication stricte et assez claires.

de décombres, bien au delà du mur qui ferme à l'occident la construction postiche, marquerait la limite idéale du monument primitif tel que l'exigent les lois de la symétrie et des proportions avec les parties sauves. On dirait ainsi d'une vaste église à trois nefs, à laquelle était annexé au nord un édifice plus petit; détruite en grande partie à une époque et par des causes quelconques, elle fut restaurée dans la suite avec des proportions moindres. Aujourd'hui le temps a mis une patine uniforme sur cette double ruine et il faudra quelque attention pour en discerner les débris.

Il est facile de distinguer d'abord le massif des absides, caractérisé surtout par l'unité de sa construction, l'homogénéité de ses matériaux, la symétrie parfaite avec laquelle les divers éléments se correspondent. Les blocs d'appareil sont en général de grande dimension (1), aux angles surtout et dans l'intérieur de l'hémicycle central. Les assises intérieures ont été taillées selon l'arc des absides. En toutes les parties protégées contre l'érosion les joints sont vifs et l'appareillage très soigné. A l'exception des points où la courbe des absides et les angles saillants du polygone extérieur déterminent une épaisseur plus considérable de la muraille, les blocs des deux faces, juxtaposés ou croisés, en forment toute la largeur; ils sont liés par un ciment très résistant. A l'angle sud-est le mur extérieur replié à angle droit ne se prolonge en nord-ouest que sur une longueur de $4^{m},90$. De ce côté, la construction paraît avoir éventré une excavation (X) dans le rocher, grotte naturelle ou sépulcre (2), mais l'arête du mur ne porte la trace d'aucune attache ni avec la paroi rocheuse dont elle n'est isolée que par un passage étroit, ni avec un prolongement de l'édifice vers le sud, où le roc vierge s'élève partout bien au-dessus du pied de la muraille (3). A l'angle opposé (nord-est) même retour d'équerre très franc, mais à la base du mur et débordant de $0^{m},22$ son alignement extérieur, on remarque l'amorce d'un prolongement vers l'est, parallèle à la paroi verticale du rocher. Dans l'état actuel du sol on peut constater seulement la face supérieure de trois blocs juxtaposés comme des dalles et l'amorce d'un quatrième bloc sur lequel s'appuie la première assise angulaire du chevet de l'abside septentrionale (4). Une fouille sommaire établirait s'il y a là les restes d'un dallage ou d'un mur et quelle en était la relation avec le mur extérieur des absides auquel il n'est pas exactement perpendiculaire. La longueur du retour d'angle permet de constater facilement la naissance de l'abside primitive et le retrait qui raccordait au mur la courbe de l'hémicycle. Ce retrait est de $0^{m},48$, l'ouverture de l'abside de $4^{m},05$ (5), sa profondeur de $2^{m},55$ (6) et le rayon de sa demi-circonférence de 2 mètres. Une brèche dans la construction antique de l'angle oppose rend impossible l'exacte évaluation du retrait de ce côté. On peut l'établir cependant avec assez de précision par la petite opération suivante. L'épaisseur du mur qui sépare les deux absides avant la naissance de leurs courbes respectives est de $1^{m},98$. Cette même cote se retrouve au point B, parfaitement symétrique à A. Or de ce côté, malgré la jonction du mur pos-

(1) M. Schiffers (*RB.* 1893, p. 29, corrigeant son assertion antérieure (*Amwis...*, p. 228), bien longtemps avant le R. P. Barnabé qui paraît l'avoir ignoré (*Deux questions...*, p. 22, n. 1), signalait déjà certain bloc « de plus de 4 mètres de long ». On a peut-être trop insisté sur ces proportions de matériaux — dont les photographies et la coupe AB dressée à l'échelle donneront une idée — pour reculer la date de la construction.

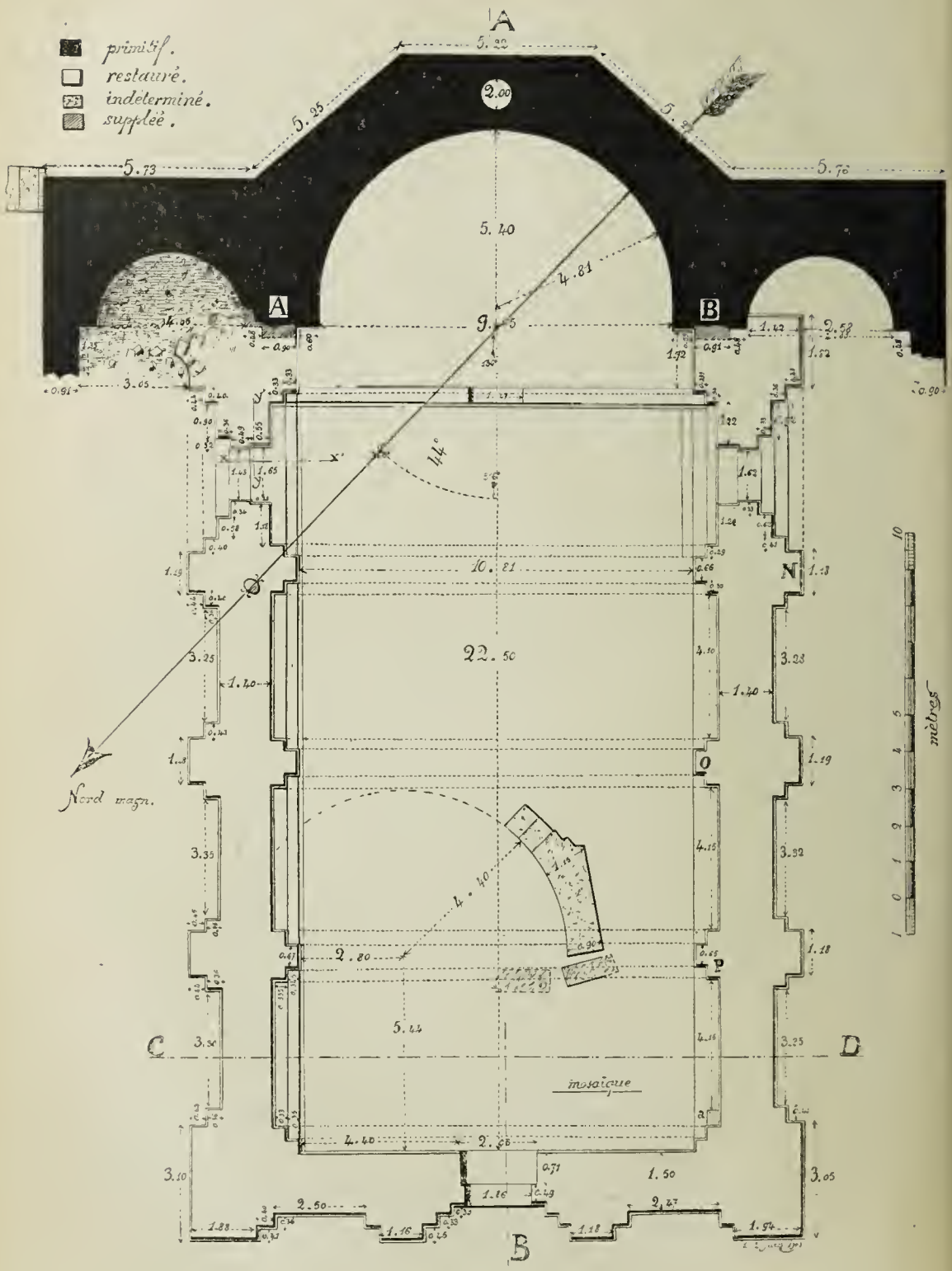
(2) Peut-être simple abri creusé plus tard par un berger par analogie à certaines autres excavations voisines dans le coteau.

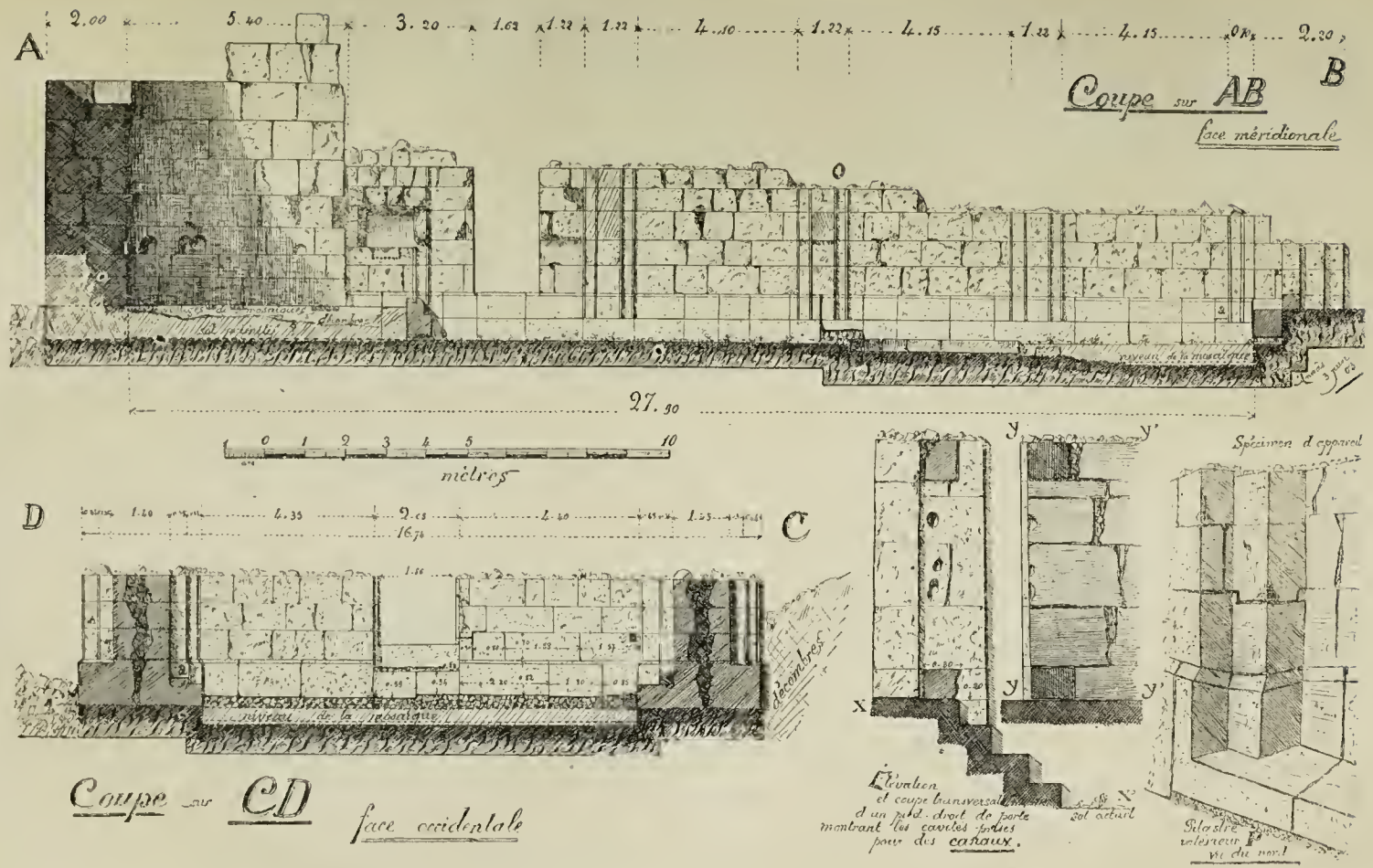
(3) Un arc-boutant provisoire élevé pour soutenir la voûte de l'absidiole a été supprimé après la restauration de cette voûte. Il est visible dans la vue photographique des ruines publiée par Guillemot, *Emmaüs-Nicopolis*, face p. 9.

(4) Détail visible aussi dans la photographie de Guillemot.

(5) Absidiole opposée : 4 mètres. L'écart peut être attribué à quelque dislocation d'appareil.

(6) 2 mètres seulement dans le plan ci-joint, par suite d'une erreur de dessin qu'on voudra bien excuser.


primitif.
restauré.
indéterminé.
suppléé.
A
B
C
D
N
O
Nord magn.
mosaïque
mètres
5.73
5.70
5.40
4.81
44°
10.81
22.50
4.40
2.80
5.44
4.40
2.68
1.50
3.05
3.10
3.35
3.25
3.23
3.32
3.30
3.25
1.40
1.19
1.18
2.50
2.27
1.16
1.54
0.71
0.90


A
B
Coupe sur AB
face méridionale
27.90
mètres
C
D
Coupe sur CD
face occidentale
décombres
Spécimen d'appareil
Élévation et coupe transversale d'un pied-droit de porte montrant les cavités pratiquées pour des canaux.
sol actuel
Pilastre intérieur vu du nord

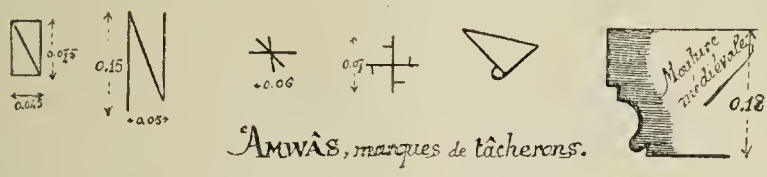
térieur, on peut relever les dimensions strictes du retrait de chaque abside et la largeur du mur ancien dont les amorces (1) sont noyées maintenant dans la construction de seconde période, mais qui pouvait former un pilastre d'ante en saillie plus ou moins prononcée entre les deux absides. Retrait de la grande abside, $0^m,60$; de la petite, $0^m,48$; mur intermédiaire, 0,90; épaisseur totale, $1^m,98$. Donc en A, où le retrait de la grande abside est aussi de $0^m,60$ et l'épaisseur totale de $1^m,98$, on peut conjecturer avec toute vraisemblance une répartition analogue : soit $0^m,90$ pour le mur d'ante et $0^m,48$ pour le retrait de la petite abside. Le plan montre ainsi jusqu'à l'évidence que les trois absides ont été bâties pour se correspondre avec une symétrie absolue, pour constituer les membres organiques d'un même corps de monument, et n'ont, par le fait, aucune analogie avec les hémicycles nombreux mais jamais ainsi groupés dont on a prétendu faire une caractéristique des thermes romains. Nous examinerons tout à l'heure si des nefs correspondaient à ces absides et si ces nefs furent ou non séparées par des murs. Pour en avoir fini avec cette partie primitive de l'édifice il faut observer les traces de remaniements. Au chevet de l'abside centrale une fenêtre paraît avoir été pratiquée après coup. Aussi bien si le premier architecte eût voulu ajourer son édifice en cet endroit eût-il fait un cadre régulier pour cette ouverture, qui a été percée au contraire en fausse équerre sur une assise d'appareil pour être située dans l'axe de l'hémicycle. Inutile de s'arrêter à décrire diverses petites cavités pratiquées de seconde main, ou de relever les traces du stuc ornementé qui a dû dissimuler à un moment donné le somptueux appareil. Un niveau ancien est indiqué par quelques vestiges de mosaïque blanche à gros cubes encore adhérents aux parois, à la hauteur indiquée sur la coupe AB. L'absidiole septentrionale, dont l'intérieur est en grande partie remblayé, semble avoir été masquée par un hémicycle plus moderne et de plus petit rayon fort ébréché lui-même aujourd'hui; il se rattache aux constructions postérieures qu'il faut maintenant examiner.

Aux antes du grand hémicycle viennent se souder, avons-nous dit, deux murs, parallèles, qui se développent vers l'ouest sur une longueur de $22^m,50$ jusqu'à la rencontre d'un mur transversal qui les relie, formant façade avec grande porte au centre et indices d'un petit porche en avant. Ces murs ont encore partout plus de 2 mètres de hauteur. Ils sont flanqués sur les deux faces de contreforts massifs attestant que les constructeurs prévoyaient pour leur édifice la poussée d'une lourde toiture. Au premier aspect ces murailles ne semblent ni moins puissantes ni moins anciennes que celles des absides : les matériaux donnent presque la même impression de grandeur et leur agencement ne trahit pas beaucoup de décadence. C'est seulement à l'examen de détail que se révèlent des particularités nombreuses. Les matériaux n'offrent plus la même homogénéité ; il n'est pas rare d'y observer la taille médiévale, aujourd'hui nettement définie, voire quelques marques de tâcherons (2), qu'on chercherait, je crois, en vain sur les vieux murs précédemment décrits. Si l'appareil ne présente pas les négligences grossières — faux joints, mauvais appareillage, encoches dans un lit d'assise, asymétrie, etc. — fréquentes en d'autres édifices de Palestine, il ne serait pourtant pas impossible de signaler, ici ou là, quelque chose de tous ces défauts. Mais c'est surtout le procédé même de la construction qui diffère : les joints parfois très vifs sont ailleurs très larges et fermés avec du mortier. Entre les deux faces ap-

(1) Le R. P. Barnabé (*op. laud.*, p. 48) a remarqué aussi ces amorces, qui, d'après lui, auraient « vingt à quarante centimètres de saillie », ce que nous n'avons pu déterminer avec précision, mais $0^m,40$ est assurément un maximum.

(2) Nous n'en avons pas fait un relevé systématique. Comparer à celles qui figurent ici celles que relevèrent jadis les officiers du *Survey* (*Memoirs*, III, p. 65); cf. Cl.-Ganneau, *Arch. Res.*, I, 24.

pareillées le noyau de la maçonnerie est formé par un conglomérat où les débris les plus disparates, fragments moulurés, éclats de marbre, débris de poterie, se mêlent à de la pierraille dans un mortier très résistant. Les contreforts intérieurs et extérieurs n'ont pas les mêmes proportions et ne peuvent par conséquent se correspondre



avec une entière symétrie. Ce détail inélégant, très facile à observer sur le dessin du plan (1), n'a aucun inconvénient dans la réalité puisque la symétrie est suffisante entre l'intérieur et l'extérieur pour assurer la solidité et que la symétrie existe là où l'œil pouvait la constater, c'est-à-dire entre les deux parois intérieures et les deux extérieures. Du reste c'est bien de chaque côté le même procédé architectural de supports constitués par plusieurs pilastres rectangulaires superposés, avec arêtes chanfreinées. Qu'ils aient été construits d'une seule venue et en même temps que la muraille, cela ressort très clairement de la manière dont ils font corps avec elle et dont ils sont liés entre eux; on le peut constater soit à la partie supérieure des murs conservés, soit aux ouvertures ou en examinant l'appareillage extérieur, aussi bien à

Pilastre N, vu du Sud.

Pilastre N, vu du Nord.

la base demeurée apparente de quelques pilastres seulement que sur toute la hauteur de la paroi.

(1) Dans le plan d'ensemble dessiné à très petite échelle cette discordance se trouve en quelques points trop accentuée. On voudra bien pour ce détail se référer au croquis développé où les cotes principales ont été inscrites en vue de préciser le dessin et surtout de faciliter le contrôle à ceux qui viendront après nous.

Les murs et leurs contreforts sont établis sur une plinthe formée par une assise de gros blocs dont l'arête supérieure est rabattue en large biseau par un procédé courant dans les constructions médiévales. A l'intérieur, la face de cette assise est à l'aplomb de la saillie des pilastres, mais on l'a évidée entre chaque travée de façon à constituer un gradin large en moyenne de $0^{m},65$ (1) en réservant la projection nécessaire pour asseoir les contreforts. Sur la paroi septentrionale un second gradin plus bas et fait de petits blocs est encore accolé à ce banc monumental; s'il a disparu au sud, on peut apparemment inférer aussi son existence de ce que l'assise en grandes pierres n'a pas un lit inférieur régulier. Les blocs sont posés, à hauteur inégale, sur une mauvaise maçonnerie en éclats de pierre. Le niveau de cette méchante fondation est partout plus élevé que celui des mosaïques dont nous aurons à parler plus tard, ou que celui impliqué par l'existence du second gradin sur la paroi nord. Le socle en grands matériaux a donc été construit en même temps que le petit degré dont la présence dissimulait la négligence de ses fondements, car on ne supposera pas sans preuve l'imprévoyance de l'architecte primitif qui aurait posé ce soubassement sans prendre soin d'en mieux unir la base avec le niveau qu'il adoptait pour son édifice.

A l'extérieur, la même plinthe existe tout le long des murs latéraux, mais non le gradin évidé dans l'assise. Les pierres de cette assise présentent les mêmes caractères qu'à l'intérieur, autant qu'on peut le constater encore malgré l'accumulation des décombres au pied du mur. Les blocs formant plinthe sous la projection des pilastres cruciformes pénètrent dans le corps de la muraille avec une finesse de joint qui suffirait à exclure l'hypothèse d'un raccord postérieur des pilastres au mur en vue de le consolider. De la base au sommet toute la paroi est bien d'une seule venue, et à l'exception de quelques joints disloqués accidentellement dans la ruine de l'édifice, nous n'avons pu relever aucun indice de remplissage essayant de dissimuler un mauvais raccord.

La plinthe court des deux côtés de la façade actuelle; c'est toujours la même assise de pierres analogues à celles des soubassements latéraux, mais le degré intérieur n'existe pas; le mur, dépourvu de pilastres, s'élève presque à l'aplomb de la face antérieure du socle, dont l'arête rabattue fait la liaison. Les contreforts qui encadrent la porte de façade sont identiques à ceux des deux portes latérales. Les angles sont flanqués de deux piles plus massives, qui ont leur pendant à la jonction des murs latéraux sur l'hémicycle central. Sur ce point en effet les murs ne pouvaient se lier qu'assez imparfaitement. L'architecte de la restauration devait harmoniser en outre la structure de la grande abside à sa nouvelle construction, qui paraît avoir été couverte en voûtes d'arête, à en juger par les murs qui viennent d'être décrits. Entre la conque de l'abside et les voûtes de la première travée il éleva sans doute un grand arc triomphal. Dans les pieds-droits de cet arc, conservés sur $3^{m},50$ de hauteur, il avait ménagé comme deux armoires, dont l'une au moins est demeurée assez intacte pour permettre d'en bien saisir la forme; la poussée extérieure de l'arc était supportée d'un côté (sud) par le gros pilier qui déborde sur l'hémicycle latéral, de l'autre (nord) par le massif de maçonnerie de l'absidiole (?) moderne insérée dans l'axe transversal de l'ancienne. Un stucage décoré de peintures fut appliqué uniformément sur l'intérieur du nouvel édifice et dissimula pour longtemps les divergences techniques qui éclatent aujourd'hui.

On peut déjà s'expliquer la transformation de l'édifice et fournir tout à la fois la

(1) Contre le pilastre engagé de l'angle nord-ouest le gradin n'a pas été évidé uniformément. Une légère saillie parallèle au premier contrefort du pilastre semblerait indiquer l'intention d'un second gradin. Cf. *a* dans le plan et les coupes.

justification des apparentes anomalies — par exemple la conservation presque intacte des absides latérales quand les murs de prolongement ont été rasés jusqu'au sol — et des analogies incontestables, telles que la physionomie générale des matériaux mis en œuvre dans les deux périodes. La ruine de l'antique édifice n'avait pas dû être tellement radicale que les murs aient été enlevés jusqu'aux fondements. Quand de nouveaux constructeurs songèrent à une restauration, les proportions anciennes purent leur sembler trop considérables pour les moyens dont ils disposaient ou la nécessité à laquelle ils désiraient pourvoir. Tout essai de rétrécissement dans le massif des absides eût entraîné une démolition laborieuse et compromis la solidité de la partie

L'Église d''Amwas : nef médiévale. Vue intérieure du sud.

conservée (1). Il n'y avait au contraire aucune difficulté à couper, en avant des absidioles, ce qui restait des anciens murs latéraux, pour en transporter les pierres à quelques mètres dans l'intérieur et les utiliser pour les murs neufs sans leur infliger d'autres retouches que celles exigées par la structure plus ou moins différente de ces murs. Les exemples de telles réductions de monuments antiques ne sont point rares en Palestine aux diverses périodes historiques et la comparaison des édifices relevés par Modeste au Saint-Sépulcre avec les édifices Constantiniens en est la plus saillante attestation. Si l'exemple choisi est celui d'une église, c'est uniquement parce qu'il est d'une notoriété plus universelle.

Pour compléter la description du monument restauré, quelques détails sont à enregistrer encore. La base de la fenêtre ouverte après coup au fond de la grande abside est à 5 mètres au-dessus du sol indiqué par des débris de grosse mosaïque blanche demeurés adhérents aux murs sur divers points et mieux protégés contre la destruction par le sol plus ferme sur lequel ils sont établis, peut-être un petit banc de pierre courant au pied des murs primitifs. On évaluera donc approximativement à une dou-

(1) Nous sommes heureux de nous rencontrer ici avec le R. P. Barnabé, *op. laud.*, p. 87.

zaine de mètres la hauteur totale de l'abside (1) et à 15 mètres au maximum la hauteur de l'arc triomphal qui la précédait. Les deux niches pratiquées dans les montants de cet arc avaient $1^m,33$ de longueur sur une hauteur de 1 mètre et une profondeur de $0^m,95$. Au centre paraît avoir existé une sorte de cavité rectangulaire mais qu'il est difficile d'évaluer (2). Ces armoires n'ont d'analogie, à ma connaissance, qu'avec les niches latérales des absides d'un bon nombre d'églises médiévales en Palestine, celle de *Qoubeibeh* par exemple ou celle d'*el-Bireh*.

Un petit mur de refend ferme actuellement l'hémicycle en avant du grand arc. Il a dû servir de socle à une balustrade, à en juger par la rainure du sommet; il est précédé d'un gradin et garde en son milieu la trace évidente d'une porte (voy. phot. et coupe AB). Les décombres sur lesquels ce mur est fondé montrent d'abord qu'il appartient à la restauration et, en second lieu, que le niveau primitif de l'abside était notablement plus bas. A l'ouest le sol est un peu en contre-bas. Ce qu'on voit affleurer sur divers points à travers les hautes herbes paraît n'être qu'un lit de mortier destiné à recevoir un pavement disparu. En face des pilastres de la troisième travée on remarque un débris d'apparente construction. Quelques pierres, qu'on prendrait d'abord pour des claveaux d'arc effondré, s'ajustent en arc de cercle assez régulier sur leur face antérieure, tandis qu'elles s'engagent par l'autre bout dans une espèce de béton différemment aligné. Le tout est établi, semble-t-il, sur une couche de terre sans autre fondement : il n'y eut donc jamais là de construction bien considérable. Ce qui subsiste est trop peu de chose pour qu'on en puisse expliquer la forme précise et la destination; il est pourtant facile de se rendre compte que l'arc de cercle normalement prolongé déborderait de beaucoup le socle du mur septentrional (voy. le plan). On peut dès lors se demander si ces débris, comme les dalles ou le béton qui affleurent à côté, ne seraient point un vulgaire remplissage de seconde main, quand on voulut former un nouveau sol à l'édifice rajeuni. Car le

La niche du grand arc médiéval.

(1) Les absides latérales anciennes étaient beaucoup plus basses. Celle du sud dont la voûte était assez conservée pour qu'on ait pu la restaurer n'a que $4^m,90$ de hauteur actuelle de la clef de voûte au niveau du seuil de la porte latérale. On peut évaluer à $1^m,50$ l'accumulation des décombres au-dessus du sol ancien de la basse nef, soit environ 7 mètres de hauteur totale de l'ancienne abside. C'est aussi le chiffre indiqué par le R. P. Barnabé (*op. c.*, p. 47).

(2) Cf. le pointillé approximatif sur la coupe AB.

niveau antique était sensiblement plus bas. Il reste, pour en témoigner, un fragment de mosaïque vers l'angle nord-ouest, près du mur de façade. Là comme ailleurs nous nous sommes abstenus de remuer les quelques centimètres de terre qui recouvrent provisoirement cette mosaïque, et nous en avons dégagé seulement ce qui était indispensable pour enregistrer le niveau sur la coupe longitudinale. La description courte et précise qu'en donnait naguère M. Clermont-Ganneau éclairera suffisamment là-dessus pour le moment : « On y peut distinguer encore l'angle d'un encadrement de style byzantin composé d'une tresse élégamment entrelacée; le reste a malheureusement été détruit dans le travail des Croisés (1). »

Une dernière particularité à signaler dans la construction de seconde main, c'est l'existence d'une série de petites ouvertures quadrangulaires dans les chambranles des portes et sur d'autres points dans les murailles. Nous les avons relevées : 1° en haut et en bas de chaque pied-droit des deux portes latérales; 2° au milieu d'un montant de la porte de façade; 3° dans la seconde assise de l'angle intérieur nord-est (2); 4° dans la paroi extérieure méridionale, entre le dernier contrefort et la pile d'angle. Ce sont des cavités extérieurement assez régulières de $0^m,30$ sur $0^m,20$ en chiffres ronds, obtenues en écornant une pierre ou par une encoche dans deux blocs juxtaposés. En plusieurs cas elles ont été bouchées par l'insertion d'une pierre préparée à cette fin; ailleurs l'orifice est aujourd'hui béant, soit qu'il l'ait toujours été, soit que la pièce de fermeture ait disparu. En ces endroits il est facile d'observer que la cavité ne se prolonge pas en un sens quelconque à l'intérieur des murs, de manière à constituer des canaux. La profondeur en est d'ailleurs variable et les parois mal dressées. Quel que puisse avoir été leur but, il est clair que ces entailles existaient dans les blocs avant leur nouvelle mise en œuvre : on a l'impression vague, en les considérant, de ces trous réservés parfois dans la construction d'un édifice pour fixer des poutres d'échafaudages. En avant de la façade moderne, dans l'axe du contrefort engagé, on peut voir encore à travers les éboulis d'anciens matériaux le socle d'un pilastre rectangulaire. La symétrie permet d'inférer l'existence d'un socle semblable en face et sur ces supports s'appuyait évidemment un porche couvrant l'entrée du monument.

Au delà tout disparaît sous une énorme butte de décombres qui isole les ruines du grand chemin d'ʿAmwâs. Au pied de la butte, à travers le chemin et sur ses bords, quelques blocs détachés et des arasements de mur apparaissent dans un désordre presque inextricable. Il y faut un labeur persévérant et minutieux pour fixer la situation de ces mesquins débris et les relever sur un plan. Encore convient-il de noter expressément qu'en l'absence de toute excavation, le relevé de ces fragments n'est possible qu'en adoptant de parti pris comme un mur tout alignement d'apparente maçonnerie dont on peut évaluer quelques dimensions. Quelques-uns des débris enregistrés, C, D, E par exemple, sont de gros blocs isolés, qui ne paraissent établis sur aucune fondation; ils ont pu rouler du tertre de déblais au moment des fouilles et l'un d'eux, E, a été situé récemment pour marquer une limite de la propriété. Ailleurs ce sont les restes d'un pressoir, un morceau de l'un des montants, F, et le fond ébréché de sa cuve, G, de $1^m,55$ de diamètre.

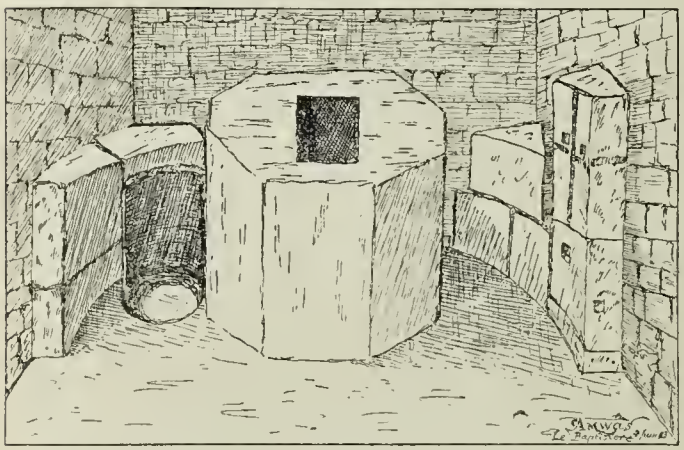
Sans nous attarder plus longuement à décrire d'aussi misérables débris, il suffit d'observer qu'ils ne forment aucun ensemble ; bien moins encore offrent-ils un rac-

(1) Traduit de *Archaeological Researches*, I, 484.

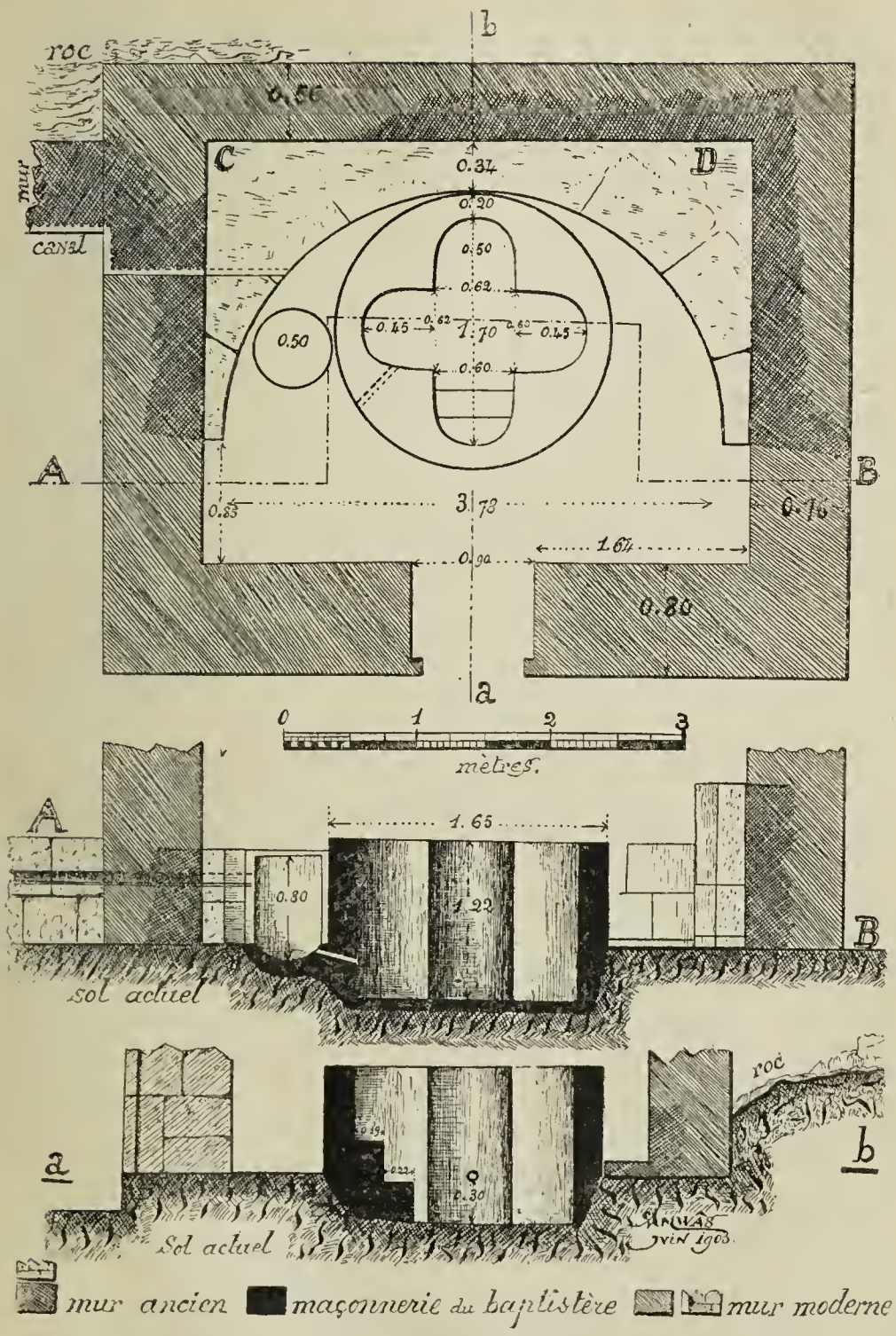
(2) La cavité en cet endroit est très facile à distinguer sur la coupe CD et la phot. de la nef et de la façade intérieure. Celle que nous signalons ensuite, quoique bouchée, pourra être constatée sur la phot. de l'ensemble des ruines publiée en frontispice dans l'*Amwâs* de Schiffers.

cord quelconque avec les ruines étudiées plus haut, dont ils ne rappellent d'ailleurs en rien le caractère. Les cubes de mosaïque ne sont point rares à travers le chemin, semés au hasard, isolés ou attachés encore plusieurs ensemble à une même plaque de béton; tous ont glissé sur les pentes de la colline de décombres et en aucun des points où on en a signalé il n'est possible d'établir l'existence d'un antique pavement où ils se trouveraient *in situ*.

Pour retrouver d'intéressantes ruines, il faut revenir à l'angle nord-est de l'esplanade, près des absides primitives. Au fond d'une cour spacieuse, dont le roc assez mal nivelé forme actuellement le sol, une construction moderne abrite un petit monument qu'il faut examiner avec attention. Au centre de la maisonnette (voy. croq.), un revêtement en bois de forme octogonale protège une cuve dans laquelle on peut descendre en se laissant glisser par l'orifice supérieur du revêtement. La cuve est ronde extérieurement. L'intérieur dessine une croix lobée dont le plan donne les dimensions. Les coupes aideront à comprendre la disposition et la physionomie complète du monument avec les deux degrés qui permettaient d'y descendre et le double orifice dont l'un, à 0m,30 au-dessus du fond, amenait l'eau à l'intérieur, tandis que l'autre, au bas de la paroi, débarrassait la cuve après le service. Un dallage de marbre un peu incliné vers le trou d'écoulement forme le fond actuel; les degrés sont aussi revêtus de marbre; il est difficile d'établir si un revêtement analogue ornait toutes les parois de la cuve primitive. Elle est faite en maçonnerie avec une sorte d'enduit de *ḥamrâ* à l'intérieur. Les bords supérieurs plus exposés aux éraflures paraissent avoir été anciennement restaurés en menus matériaux.



A côté de ce bassin le schéma perspectif ci-dessus montre une sorte de demi-cylindre en maçonnerie posé au-dessus d'une cuvette de 0m,50 de diamètre, dans le sol actuel de la pièce. On ne saurait affirmer que le cylindre ait jamais dû être complet. Appuyé d'un côté au bassin, de l'autre à une construction semi-circulaire, son rôle s'expliquerait aussi bien comme un simple support pour une conduite d'eau en plomb ou en terre cuite, que comme un tube fermé, recevant lui-même l'eau de l'extérieur et la transmettant au bassin auquel il eût servi de régulateur. L'eau arrivait du dehors par un petit canal ménagé contre une paroi de mur et enduit de *ḥamrâ*. Il a son amorce dans un réservoir taillé dans le roc à l'angle extérieur nord-est de la cour (H sur le pl. général), à 4 mètres environ du bassin en forme de croix. Nous n'avons pu déterminer avec exactitude la communication entre le réservoir et le canal, mais celui-ci est évidé dans une assise de muraille antique d'abord perpendiculaire au réservoir, puis coudée à angle droit sur une longueur de 0m,30 et servant de base de ce côté à la maisonnette moderne. A trente centimètres du retour d'équerre, le canal pénètre à angle droit dans la muraille et débouche à l'intérieur derrière les



Les ruines d'Amwas : le Baptistère.

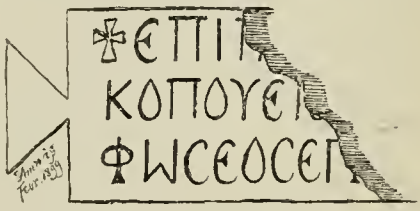
blocs qui forment de ce côté l'ante de l'hémicycle, à $0^m,50$ environ au-dessus du sol et presque au niveau de la partie supérieure du petit demi-cylindre. Le volume d'eau amené par ce canal ne pouvait être que très peu considérable si l'on tient compte de son extrême exiguïté, surtout contre le mur extérieur, où la présence du hamrâ sur les parois rend improbable l'adaptation de conduits fermés. Entre le débouché actuel du canal et le baptistère le raccord est impossible à constater avec précision maintenant, à moins qu'on ne remue quelques débris et le revêtement octogonal en bois, ce que nous nous sommes interdit de faire. C'est au surplus un détail sans valeur spéciale pour la détermination du monument après ce qui en a été décrit. Reste à noter l'hémicycle au centre duquel est placé le bassin. Il est construit en pierres d'assez moyennes dimensions mais de bon appareil. Les deux antes sont engagées dans les murailles modernes. Le diamètre de l'abside est de $3^m,78$ et sa courbe parfaitement régulière. L'édifice a souffert beaucoup et derrière le bassin, qui s'appuie du reste à la paroi, à peine peut-on distinguer encore les débris d'une assise avec le niveau actuel du sol; ailleurs il en reste deux, le seul angle méridional en a trois. En ce point on remarque aussi des trous de scellement qui indiquent sans doute un placage de marbre ou de métal. Nous ne les avons constatés sur aucune autre partie de l'hémicycle, mais les joints d'assises pouvaient dispenser de creuser d'autres supports pour le revêtement. Pour délabrée que soit cette construction, il est facile de se rendre compte qu'elle avait pour but de former un encadrement au bassin. La face antérieure était seule appareillée; les pierres sont taillées suivant la courbe de l'abside et les joints perpendiculaires au rayon, excepté au point B où l'embouchure du canal nécessitait une coupe spéciale du bloc. En arrière de l'hémicycle le mur de la maisonnette moderne repose, au point D, sur une assise d'ancien appareil dont nous n'avons pu définir le rôle dans la structure primitive, si ce n'est pas simplement la face intérieure d'un mur reliant le baptistère au chevet des grandes absides.

En avant du bassin et parallèlement à l'église se développe une cour spacieuse (17 m. × 15, en chiffres ronds). La paroi de rocher qui la délimite au nord a été dressée pour servir de socle à un mur en bel appareil, dont quelques pierres seulement sont encore en place devant le grand réservoir. En I (plan général) le roc n'offrant plus la solidité désirable a été évidé jusqu'au niveau de la cour sur la largeur nécessaire pour établir le mur d'enceinte. Vers l'ouest, l'amoncellement des décombres ne permet pas en ce moment de fixer l'étendue de la plate-forme. Quelques assises d'un pilastre ébréché, J (1), et les arasements probables d'un autre, K, font supposer que cet espace a dû être couvert, ou bordé d'un portique. Dans sa partie occidentale existent encore de beaux vestiges d'un pavement en mosaïque, avec un fragment d'inscription. S'il est enregistré sur le plan quoique recouvert en ce moment de quelques pieds de terre, c'est qu'ayant pu l'étudier à loisir il y a quelques années en compagnie des Pères de Bétharam, nous avons cru intéressant de faire figurer ici une donnée qui n'est pas sans importance pour la solution du problème des ruines. D'autant que l'inscription est déjà connue (2) par la publication de M. Clermont-Ganneau, qui servira de contrôle au croquis provisoire publié ici sans nouvelle vérification sur l'original. Sans entrer, à propos de ce lambeau de texte, dans une étude de détail inutile en ce moment, mieux vaut renvoyer à l'interprétation d'ensemble

(1) Ce pilastre a $0^m,82$ de côté. La plinthe dont il est orné à la base et l'état de l'assise inférieure excluent l'hypothèse d'un angle de muraille. De K il ne reste que des traces assez vagues.

(2) Le R. P. Barnabé (p. 66) dit : « Cette mosaïque a été publiée à deux reprises (1) [en note] : M. Clermont (*sic*) Ganneau. Archaeological Researches, t. I, p. 485 ». Aucune référence pour la seconde *reprise* qui est peut-être bien *RB.* 1894, p. 254.

qu'en donnait naguère le savant éditeur qui vient d'être cité : — Ἐπὶ...., [ἐπισ]κόπου, ἐτ[ελειώθη τὸ πᾶν ἔργον τῆς ψη]φώσε(ω)ς, ἔτ[ους.....]. En tout cas, si les nombreuses analogies épigraphiques sur lesquelles se fonde cette restitution ne suffisaient point à en garantir la vraisemblance, on devra retenir à tout le moins le caractère chrétien absolument indiscutable du texte, quoi qu'il en soit de la date possible de la mosaïque, dont il y aura lieu de faire en son temps une description soignée. On observera aussi que la situation même du cartouche à inscription dans le cadre de la mosaïque, à défaut de tout autre indice pour le moment, paraît exclure l'hypothèse d'un raccord de la mosaïque et de son texte avec le monument principal restauré. Ce raccord existe au contraire avec un état primitif de l'édifice, dans lequel le mur septentrional de l'abside latérale serait normalement prolongé vers l'ouest comme l'indique le pointillé du plan général. Rien ne prouve donc que la mosaïque appartienne à une restauration. Entre cette mosaïque et le baptistère le reste de la cour ne garde plus trace de son ancien pavement, le niveau est sensiblement le même, et malgré la présence de quelques coupures dans le roc il est impossible de distinguer une répartition quelconque de cet espace en diverses pièces. Autant que permet d'en juger l'état présent des ruines, le niveau de cette cour ne différait pas ou ne différait que très peu de celui des anciens bas-côtés.



En dehors du mur d'attache engagé sous l'angle nord-est de la petite abside, on ne voit pas d'autre trace de raccord entre la structure du grand édifice et les dépendances situées au nord. Nous avons déjà noté qu'au sud, sur l'angle de l'absidiole opposée, il n'y avait absolument aucun indice de construction soudée au massif des absides et que la situation du roc en cet endroit excluait d'ailleurs à première vue l'idée de tout développement de l'édifice au sud.

Il faut signaler pourtant sur ce côté, pour ne rien omettre de ce qui ressemble à une construction, l'existence de quelques débris de murs, L, à moitié enfouis sous les éboulis. Les matériaux ont belle apparence, mais leur utilisation maladroite et la négligence du travail montrent clairement une œuvre de basse époque faite aux dépens du monument voisin. Un seul angle demeure bien visible; le plan indique ce que nous avons pu saisir du reste, en prenant pour murs des alignements de blocs qui nous ont paru n'avoir aucune fondation. L'exiguité relative de la construction, son placement en fausse équerre par rapport à l'église, son isolement, ne permettent pas de la rattacher au plan primitif et sa destination doit demeurer inexpliquée jusqu'à plus ample informé.

A quelque distance en arrière du chevet des absides, on remarque des ouvertures de tombeaux (1), où furent trouvés jadis des ossuaires analogues à ceux sur lesquels on a relevé des épigraphes judéo-grecques. Il est hors de propos de les décrire ici. Plus près du grand réservoir du baptistère, deux fosses pratiquées dans la roche sont actuellement obstruées par les décombres et leur nature ne saurait être fixée sans une petite fouille. Le plan indique la seule que nous ayons pu mesurer.

Pour compléter cette enquête personnelle sur ce qui est demeuré visible des ruines d''Amwâs, il faut emprunter aux comptes rendus contemporains des premiers travaux de déblaiement quelques détails intéressants pour donner l'exacte physionomie du

(1) Cf. la vue d'ensemble publiée par Guillemot.

monument. Laissant de côté tout ce qui concerne l'antique décoration ou n'est pas essentiel à la détermination de l'édifice, signalons d'abord la constatation des anciens murs qui prolongeaient naguère vers l'ouest les retours d'angles des absides latérales, reliés à une certaine distance par un mur transversal formant la façade d'un édifice dont les dimensions dans œuvre étaient 37m,20 sur 22m,45. De ces murs rasés au sol M. Guillemot atteste avoir retrouvé tout le tracé. Il a même pu y reconnaître des ouvertures et d'autres particularités sans intérêt spécial pour notre but. Un autre mur transversal a été également découvert après la troisième travée de la construction postérieure, près de l'angle nord-ouest. Il est assurément regrettable que M. Guillemot ne l'ait pas décrit en détail; il dit simplement : « ... à cet endroit un mur de refend retournait, à l'angle droit, dans l'intérieur de la construction, ce qui a fait supposer... que la basilique se terminait à cette division. Cependant, comme je n'ai pas vu d'indice d'angle extérieur répondant à ce mur et que les fondations longitudinaires (*sic*) se continuaient au delà sans interruption et qu'à l'intérieur de l'église ainsi qu'au mur longitudinaire est il n'existait aucune séparation, je n'ai pas tenu compte de ce détail dans mes premiers plans (1). » M. Cl.-Ganneau paraît avoir fait observer à l'ingénieur que les Croisés « pouvaient avoir détruit ces fondations qui devaient les gêner » et si M. Guillemot chercha pour ce détail embarrassant de ses découvertes une interprétation discutable, il eut du moins la sincérité de le signaler.

Dans la petite abside septentrionale on mit également à jour plusieurs particularités assez étranges. L'ancien hémicycle avait été fermé par un petit mur transversal « d'aspect presque aussi ancien que le travail des Croisés, mais d'un appareil de moindre dimension ». Une base attique était encastrée dans ce mur à demi en saillie, à deux mètres du sol et dans l'axe de l'abside. Au-dessous de cette manière de console dans le pavé formé de cubes de mosaïques, de marbres et de débris sculptés, on découvrit un petit chapiteau ionique employé comme un vulgaire pavé. Entre ses volutes il portait sur deux faces deux épigraphes grecque et samaritaine : Εἷς θεός et ברוך שמו לעולם. « Un seul Dieu. Que son nom soit béni à jamais » (2). Au-dessous un sigle d'appareillage très semblable à un S.

Détail plus singulier : au lieu du pilier massif qui soude la restauration de la nef centrale à la grande abside au sud, il semble qu'on ait voulu de ce côté, au moment de la restauration, établir une autre absidiole latérale qui aurait masqué l'ancien hémicycle, peut-être même le mur transversal. Au dire de M. Guillemot (3), cette tentative « paraît avoir trouvé des obstacles dès son origine » et n'avoir pas été menée à terme, ce que confirme en effet l'examen de l'état actuel. Nous ne relèverons plus qu'une particularité : la présence de tombes musulmanes autour de l'abside latérale gauche (sud), et d' « une construction bizarre, faite à la hâte, avec des pierres de dimension et d'origine différentes et contenant, parmi un amas d'ossements humains, plus de cent ampoules dont une vingtaine ont été retirées encore entières... A quelques pas de ce curieux ossuaire, un ancien four m'a révélé comment ont disparu les beaux marbres..... tout autour... gisaient de nombreux débris taillés et sculptés, dont plusieurs étaient à moitié calcinés... (4) ». Sur un plan d'ensemble dessiné sous sa direction M. Guillemot a localisé cet ossuaire à la hauteur de la seconde travée de l'église restaurée : le four à chaux est indiqué un peu au sud à la hauteur de l'absidiole.

(1) Apud SCHIFFERS, *Amwâs...*, p. 233.
(2) Cf. *Survey of W. Pal. Memoirs*, III, p. 68 ss., citant M. GUILLEMOT, *Les missions cathol....*
(3) *Memoirs, loc. laud.*, p. 71.
(4) *Ibid.*, p. 72.

En possession de ces données, essayons maintenant de reconstituer dans ses grandes lignes l'aspect général du monument. De l'aveu unanime, la construction centrale restaurée est une église, quelles qu'en soient l'origine et la date. Ces murs modernes supprimés, restent les absides homogènes et le tracé des murs indiqués ci-dessus d'après Guillemot. Un édifice de 40 mètres sur 24 constitué par deux murs parallèles fermés vers l'ouest par un mur de façade et vers l'est par trois hémicycles symétriquement disposés, cela ressemble étrangement au tracé de toute église chrétienne d'une certaine importance. Entre les trois absides dont les retraits sont tous sur le même axe, la construction antique intermédiaire, large de $0^{m},91$, qu'il est facile de constater encore, indique très naturellement un pilier d'ante de même largeur que les murs extérieurs et formant de chaque côté de la grande abside le point de départ d'une colonnade ou d'une rangée de pilastres divisant l'intérieur en nefs correspondantes aux trois absides (1). Nous avons vu plus haut en effet que les murs de division actuels sont d'une seule venue et que leur soubassement, pour considérables qu'en soient les matériaux, n'appartenait pas au travail primitif. On objectera le mur de refend signalé tout à l'heure vers le milieu de l'église, et j'avoue ne pas en connaître la destination (2), car le rapport des proportions exclut l'idée d'y voir la limite entre la basilique et un atrium. Mais avant d'en faire une arme décisive contre l'église, il faudra avoir expliqué pourquoi ce mur de refend ne traversait pas l'édifice en son entier et surtout il serait urgent d'avoir pu constater quelle est sa nature, quelle aussi sa relation avec les grands murs latéraux dont il n'interrompait point la ligne. Les proportions du monument n'ont rien que de très normal pour une église, puisque ce sont à peu près exactement celles de la basilique d'Eudocie à Saint-Étienne ($40^{m} \times 20$ dans œuvre), ou de la basilique de Sainte-Anne, pour indiquer à Jérusalem deux monuments anciens où l'on n'a pas encore songé jusqu'ici à voir autre chose que des églises. On remarquera que je ne prétends en ce moment assigner aucune date précise soit à l'église primitive soit à la restauration. Tout au plus rappellerai-je que l'avis unanime (3), avant la publication récente du R. P. Barnabé,

(1) Les exemples de piliers remplaçant les colonnes soit dans des basiliques civiles soit dans des monuments chrétiens ne sont point rares en Syrie. Cf. de Vogüé, *Syrie centrale*, Arch. I, pl. 15-17, 22, etc.

(2) A moins que quelqu'un n'ait la pensée d'y voir un mur de la *maison de Cléophas* par analogie avec l'explication fournie pour un mur semblable dans l'église de *Qoubeibeh*. Cf. R. P. Barnabé, *op. cit.*, plan, p. 108.

(3) De Guillemot et de Schick à Clermont-Ganneau et aux officiers anglais du *Survey* de

faisait de la restauration une œuvre médiévale ; on accordera sans doute qu'il n'y a rien de compromettant à dire la première construction *byzantine*, d'autant que ce terme est d'une élasticité idéale, surtout pour qui déclare vouloir l'employer tout en respectant les opinions les plus archaïsantes touchant l'origine de l'édifice en cause. L'orientation imparfaite (1) ne saurait non plus être une difficulté pour qui veut bien ne pas perdre de vue la situation du monument telle que nous l'avons décrite au début et se remettre aussi en mémoire les exceptions fameuses à cette loi d'orientation devenue générale assez tard, mais dont n'avaient eu cure les architectes de l'église de Tyr au IVe siècle, ceux de l'église de Baʿalbek (2) au Ve siècle pour ne pas citer aussi le *Martyrium* de Constantin au Saint-Sépulcre dont l'orientation a besoin aujourd'hui d'être discutée.

Quant à l'annexe septentrionale, je m'abstiendrai de lui fournir des analogies dans les monuments chrétiens de l'époque byzantine jusqu'à ce que des fouilles ultérieures en aient mieux précisé le développement et la répartition (3). Mais tel qu'il est encore de nos jours, le bassin en forme de croix lobée n'a pas besoin d'explication érudite. C'est par douzaines que l'on peut compter dans la Palestine contemporaine les monuments de forme similaire sinon de mêmes matériaux. Ce bassin, fait en maçonnerie, revêtu peut-être à l'origine d'un placage de marbre, reproduit trait pour trait, parfois jusque dans les dimensions, ceux de la basilique de Bethléem, d'Oumm-Touba, de Téqoʿa, de Bersabée, de Malekatha, de Kh. Zakâriah, etc., taillés dans des blocs de pierre, mais que personne n'a jamais hésité à prendre pour d'anciens baptistères chrétiens. Toute dissertation sur les rites du baptême dans la primitive Église est ici superflue et l'attribution du

Palestine. Aux arguments mis en avant on pourra ajouter l'originalité même du plan de cette restauration. Je ne sais si on lui trouvera de plus saisissantes analogies qu'avec les églises romanes à une seule nef du XIe et du XIIe siècle. Le plan de certaine église du midi de la France reproduit par M. Enlart, *Man. d'arch. franç...*, I, 237, pour caractériser ce groupe d'édifices, se rapproche singulièrement d'ʿAmwâs.

(1) D'après M. Clermont-Ganneau, *Arch. Res...*, I, 484, note, le grand axe de l'église n'a qu'une déviation de 38° sur le nord magnétique, — 44 au contraire d'après nos relevés. Il en résulte une déviation de 46° — ou de 52° — avec l'axe de l'orientation est-ouest (90°-180°) devenue usuelle, et non de « trente-huit degrés », comme l'écrit (p. 86) le R. P. Barnabé, induit peut-être en erreur par les expressions de M. Ganneau. Il sait d'ailleurs que la précision d'orientation « n'était pas de rigueur, comme le prouvent bien d'autres églises de la Palestine » (p. 87).

(2) Eusèbe, *H. E.*, X, 4 ; *RB.* 1902, p. 593.

(3) Qu'il suffise pour le moment de renvoyer à cette note très catégorique de M. Cl.-Ganneau : « The plan of the basilica of ʿAmwâs, with its baptismal chapel added on the left side, reminds one greatly of that of the African basilica of... Tigzirt, which was erected about the end of the fifth or the beginning of the sixth century. » *Arch. Res...*, I, 485, note.

monument faite par tout le monde dès le premier jour de la découverte demeure indiscutable, quoi qu'il en soit des dates mises en avant ou des souvenirs rattachés à ce baptistère.

Il n'entre pas dans le cadre de ces notes d'exposer les vicissitudes du monument d'ʿAmwâs. Disons cependant, pour émettre un avis provisoire, qu'on les pourrait concevoir ainsi. L'église byzantine, avec son annexe et son baptistère, subsista jusqu'à l'invasion arabe, plus tard peut-être. Détruite dans la suite accidentellement ou par fanatisme sectaire, ses ruines devinrent pour les musulmans l'objet d'une vénération fondée sur quelques souvenirs légendaires, à l'instar de nombre d'autres édifices chrétiens en Palestine. Les croyants de l'Islam recherchèrent pour leur sépulture l'ombre des ruines grandioses que leur imagination, guidée peut-être par des traditions chrétiennes plus ou moins authentiques ou déformées, avait peuplées de religieux souvenirs. Au passage des Francs, les beaux restes de l'antique église ayant attiré l'attention, une restauration fut entreprise. Mais le zèle des Croisés devait se proportionner sans doute à leurs ressources. Là, comme en d'autres endroits, ils simplifièrent leur tâche en réduisant les proportions et mirent en œuvre dans leur édifice tout ce que le temps et les hommes avaient laissé subsister du passé. Après leur disparition, leur œuvre, épargnée par les dévastateurs, protégée même dans une certaine mesure par la superstition musulmane, demeura debout. A en croire les dires (1) très explicites du cheikh actuel du village d'ʿAmwâs, l'église serait restée plus ou moins intacte jusqu'au commencement du siècle dernier. Le cheikh aime à raconter à ceux qui s'extasient devant lui sur les belles ruines encore visibles, comment le présent n'est que l'ombre atténuée du passé. Il déclare tenir de son aïeul que l'édifice conservé avec sa voûte, ses peintures et ses images sculptées était l'orgueil du village. Le bon aïeul se serait vanté même d'avoir pu dérober, en certain jour de sa petite enfance, un morceau de corniche dorée, vendu avec profit à quelque étranger. Survint un orage dans la contrée; la foudre tomba sur l'église, effondra la voûte, lézarda les murs; la rapacité des hommes acheva la ruine en s'y acharnant jusqu'au jour où l'extraction des matériaux et le glissement des terres au flanc de la colline durant les violentes pluies d'hiver eurent enseveli toute la base du vénérable édifice dans le « linceul de terre et de débris » dont parlait naguère M. Guille-

(1) Il va de soi que nous les rapportons au simple titre de curiosité sans y attacher d'importance spéciale dans le cas.

mot et que les travaux modernes n'ont pas encore écarté tout entier.

*
* *

Ceux qui auront eu la persévérance de suivre jusqu'au bout d'aussi arides explications s'étonneront peut-être qu'on ait pu voir des thermes romains dans ce qui s'explique si naturellement comme une église. Ils regretteront que j'aie paru ignorer et la description et la thèse du R. P. Barnabé et quelques explications complémentaires leur sont dues à ce titre. J'emprunterai seulement de la description que le docte religieux a faite des ruines et de son argumentation à leur sujet quelques assertions contrôlées sur place, ou dont la preuve m'a paru insuffisante A plusieurs reprises, le R. P. insiste sur l'étendue des ruines qui couvrent « une superficie de près de quatre mille mètres carrés, dont la plus grande partie est entaillée dans le rocher » (p. 21, cf. p. 3 et p. 25). — Nous avons vu que l'édifice proprement dit n'avait qu'une superficie maxima de 2.500 mètres carrés dont le 1/3 à peine était *entaillé* dans le rocher. « Que les trois absides appartiennent à un monument antérieur au IVe siècle, cela ne peut être mis en doute par personne. Les dimensions des pierres, la puissance de la construction, la particularité de la cimentation, l'austérité de l'architecture, tout soutient la comparaison même avec les monuments du premier siècle de notre ère » (p. 23). La preuve en serait à faire, mais peu nous importe ici, puisque nous laissons de côté la question spéciale de la date.

« On y descendait [dans l'édifice primitif] par des marches nombreuses », (p. 25). — Lire : *trois* marches et observer surtout qu'elles n'ont existé que dans l'église restaurée, le niveau ancien paraissant avoir été identique dans les trois nefs.

Le chapitre intitulé : « L'origine de l'architecture chrétienne. Les basiliques judiciaires et les thermes romains » et le suivant : « Avant le Ve siècle, les basiliques chrétiennes n'avaient qu'une seule abside; les thermes, au contraire, en avaient souvent plusieurs », sont peut-être trop exclusivement inspirés du petit manuel d'Ed. Corroyer, *L'architecture romane*, ou de quelques articles encyclopédiques, avec beaucoup de cliquetis de mots trop techniques (1), ne compensant point l'absence radicale de preuve pour des aphorismes beaucoup trop absolus.

(1) Souvent inutiles, quand ils ont des équivalents français très courants, parfois aussi peu adaptés que ce terme latino-grec : le *diaconicum du béma* » (p. 88) qu'on chercherait en vain dans les euchologes grecs les plus autorisés et qu'accompagne du reste un autre terme technique, le « scevophilacium ».

D'autre part, affirmer (page 41) que « les thermes romains... sont presque tous caractérisés par le grand nombre de leurs hémicycles » n'est qu'un trompe-l'œil : aussi bien il y faudrait ajouter d'autres édifices que les thermes, par exemple les camps romains permanents, avec leurs *scholæ* plus ou moins nombreuses. Il n'importe en rien qu'on puisse rencontrer dans l'immense structure d'un établissement thermal un nombre petit ou grand d'hémicycles disséminés, mais bien de savoir s'il s'est rencontré jusqu'ici un seul bain romain qui présente trois absides disposées comme celles d'Amwâs. Telle est la démonstration que le R. P. avait à fournir, ne fût-ce qu'en indiquant à ses lecteurs, à propos de l'énumération des thermes qui lui paraissent si suggestifs pour sa thèse (p. 41 ss.), quelque référence plus précise que l'unique « de Caumont, Abécédaire archéol., Ère gallo-romaine... » mis au bas de la p. 43.

Avec la meilleure bonne volonté nous n'avons pas pu nous ranger à l'avis du R. P. Barnabé, disant que les « trois nefs étaient dans l'origine complètement séparées par un mur de division, comme on peut aisément le constater » (p. 47). Nous avons cru constater le contraire. Si dans le retrait de l'abside dépourvue de socle une pierre d'angle porte en son milieu à peu près « une espèce de plinthe » en saillie, je ne pense pas que ce soit le résultat d'une adaptation postérieure faite en ravalant le dessus de la pierre, car on eût dû en ce cas ravaler d'autant toutes les autres assises supérieures à celle-ci dans le retrait de l'abside. Or l'examen de ce retrait montre qu'une telle opération n'a pas été pratiquée. L'absence de la plinthe sur la face de cette pierre tournée à l'intérieur de l'abside s'explique peut-être par la présence des gradins assez fréquents dans l'abside des églises byzantines.

Le R. P. ajoute que cette plinthe « est suivie, toujours sur la même ligne, d'une longue rangée de blocs monolithes (1), qui ont tous une hauteur de quatre-vingt-dix centimètres sur une épaisseur d'un mètre trente-trois centimètres », (p. 47). On peut voir dans la coupe AB sous le 3e pilastre du sud (O) un des « monolithes », haut de $0^m,85$ à peine et il en est de $0^m,82$ sur la façade (voy. coupe CD). L'épaisseur de $1^m,33$ a dû être prise sur le seuil des portes; j'ai quelque lieu de douter qu'elle se vérifie dans l'épaisseur des murs, autant qu'il est possible de le constater dans quelques joints disloqués. Mais quand on dit à la suite : « Cette dernière dimension ($1^m,33$) est précisément celle de l'intervalle qui

(1) Je reprodnis cette expression sans la comprendre. Elle est courante dans le livre; cf. p. 58 : « Les pierres sont toutes des monolithes de quatre-vingt-dix centimètres d'épaisseur », et d'autres à l'avenant. Y aurait-il des pierres petites ou grosses qui ne seraient pas *monolithes ?*

existe entre le retrait de la grande abside et celui de l'abside latérale » (*ibid.*), il y a erreur ; cet intervalle est de $0^m,90$ ou $0^m,91$. Erreur notable, croyons-nous, dans l'affirmation que « l'axe transversal des petites absides aussi... est situé à trente-cinq centimètres au devant » de l'axe de la grande abside (p. 47 s.). Le renvoi au plan n'est pas une preuve, car nous avons cru trouver les trois absides exactement dans le même axe en établissant un alignement facile en l'état actuel des ruines.

Il faut passer sur de nombreux détails discutables pour n'enregistrer que les divergences et les inexactitudes les plus saillantes. De ce nombre est l'argumentation de la page 52 sur les « vestiges de murs qui courent parallèlement et perpendiculairement au grand édifice sur une longueur de soixante mètres » et parmi lesquels « apparaissaient, il y a vingt ans, sur un grand nombre de points, des fragments de mosaïques » dont la destruction est reprochée vertement à l'incurie des propriétaires. Nous renvoyons pour ces détails à ce qui a été dit plus haut et surtout au plan rectifié d'après un levé établi à deux reprises, soit pour vérifier la situation des débris indiqués soit pour contrôler leur relation avec les lignes générales de l'église. Notons cependant que l'auteur s'est contenté de peu pour reconnaître là des murs analogues à ceux du massif des absides et qu'il a fait preuve d'un diagnostic trop pénétrant quand il a su discerner d'entre les autres un fragment restauré au VIe siècle. Le chiffre « de soixante mètres n'est d'ailleurs qu'une approximation par rapport au plan inférieur encore à la réalité ; mais le plus grand axe transversal de l'église et son annexe n'atteignant pas 50 mètres, y compris le réservoir du baptistère, il pouvait sembler avantageux de ne pas développer beaucoup plus les « autres bâtiments » qu'on y voulait rattacher.

A l'extrémité de la grande nef restaurée, le R. P. trouve les « traces bien visibles d'un mur circulaire qui devait servir de support à un grand bassin en marbre » (p. 54). L'hypothèse du bassin de marbre est aussi gratuite que celle d'une crypte ; quant au mur circulaire, il ne l'est que dans le plan du savant auteur (cf. le plan rectifié et la description donnée plus haut).

P. 55 ss. : « Tout le monde pourra... faire la constatation »... de « deux petits canaux... visibles sur le seuil des deux portes latérales ». Ils sont constitués par « une entaille carrée de vingt-cinq centimètres de côté... Il ne peut donc y avoir de doute : Cette entaille a été pratiquée tout le long du stéréobate ». Un croquis (p. 56) montre la section de ce canal en même temps qu'un prétendu renforcement extérieur du mur primitif. Le *canal* consiste uniquement dans l'*entaille* d'orifice ; il existe ailleurs qu'au seuil des deux portes latérales ;

le R. P. n'a pu constater un prolongement en aucun point de la muraille ni du stéréobate et nous sommes persuadé, malgré son assertion et son croquis, de l'unité parfaite de construction du mur et de ses contreforts intérieurs et extérieurs.

A propos du mur formant l'abside septentrionale, le R. P. écrit : « Voilà donc un coin bien intéressant pour les archéologues. Mais, hélas! l'ingénieur, pour empêcher *toute curiosité indiscrète,* s'est empressé de faire transporter de grosses pierres dans cette abside... » (p. 57). Préalablement M. Guillemot avait publié là-dessus des descriptions et croquis auxquels il eût été facile de faire allusion, quitte à en contester la valeur, comme on le fait un peu plus loin pour certaine « petite construction carrée » (L du plan) dont Guillemot disait « Construction faite avec les matériaux de la basilique ». Le R. P. Barnabé, qui emprunte ce détail à un plan inédit de Guillemot dont il a eu communication (p. 57, note 1), ajoute : « Ce n'est pas tout à fait exact. Les pierres sont toutes des monolithes de quatre-vingt-dix centimètres d'épaisseur, et la cimentation est celle des constructions primitives » (p. 58). Nous n'avons rien su voir d'analogue (cf. *suprà* les détails relatifs à L).

On lit à la suite : « Tout à côté, l'ingénieur a découvert une autre construction longue et étroite qui rappelle les fourneaux des hypocaustes ; aussi a-t-il eu soin de l'enterrer » (p. 58). Il s'agit de M du plan (cf. la description afférente). Mais cette fois le R. P. s'abstient de signaler la note inscrite à ce point sur le plan qui lui a été communiqué et d'après lequel il travaille. Or la note est ainsi conçue : « Grand ossuaire composé de restes humains de tout âge. Un grand nombre de fioles encore entières ont été transportées à Bethléem ». Il s'agit donc bien de cette « construction bizarre, faite à la hâte, avec des pierres de dimension et d'origine différentes, etc. », décrite en 1882 (1), et rien n'autorisait dès lors le R. P. Barnabé à voir là des « fourneaux d'hypocaustes » ni à marquer cela sur son plan comme les « murs des thermes de nouveau recouverts ».

P. 66, lorsque le savant auteur écrit à propos du fragment de mosaïque de l'annexe septentrionale : « De l'examen... il résulte seulement qu'elle appartient à une restauration », il est peut-être influencé par certaine note de la *RB.* (1894, p. 254), où le P. Germer-Durand proposait de restituer [μεταμορ]φώσεως à la dernière ligne du texte : restitution certainement moins vraisemblable que ὑηρώσεως. Quant à la description du baptistère, il faudrait, pour rectifier les détails fournis

(1) Cf. *suprà* et *Survey...*, *Mem.*, III, p. 67.

par le R. P. Barnabé, reprendre ce que nous avons écrit plus haut. On parle, par exemple, de *piliers* formant les antes de l'absidiole. Je passe sur les particularités inexactes relatives à leur structure pour relever seulement les « petits trous carrés dans lesquels étaient fixées jadis des barres de fer ou des anneaux » (p. 70). On ne reconnaîtra guère là les petites cavités de scellement dont nous avons parlé. Si « le mur qui fait suite » à ce prétendu pilier n'a « jamais eu plus de deux assises... et ne pouvait former autre chose qu'un banc arrondi autour de la cuve », on serait embarrassé de le prouver et d'ajouter « que les pierres dont est composé ce banc n'ont point leurs joints taillés suivant le rayon de l'hémicycle, mais parallèlement au grand mur qui passe derrière la cuve » (p. 70), c'est contraire à ce que nous avons constaté. Même observation pour ce qui concerne je ne sais quelle « rectification » du tracé de l'hémicycle faite par des « ouvriers d'occasion qui, tant bien que mal, ont construit une baignoire pour des gens de service » (p. 71). Pour « simples » que soient les baignoires qu'on a pu trouver ailleurs quand elles étaient « destinées à la domesticité ou aux esclaves » (p. 71), je ne sache pas qu'aucune ait jamais eu la forme de ce bassin; malgré le peu de souci que des Romains pouvaient prendre du confort de leurs esclaves et l'inexpérience d'un *ouvrier d'occasion,* qui leur supposera sérieusement l'idée de construire pour une baignoire un meuble aussi incommode et si mal adapté que celui dont on a eu tout à l'heure le plan sous les yeux? La dissertation sur les formes et la situation des baptistères dans la primitive Église, fût-elle exacte, ne conclurait encore pas en faveur de la *baignoire.*

Quand on en arrive au chapiteau bilingue découvert dans les ruines, l'érudition s'alourdit et devient imprécise pour expliquer l'inscription « en lettres phéniciennes, c'est-à-dire en hébreu ou samaritain » (p. 78), ce qui fait bien des langues. M. Clermont-Ganneau sera sans doute médiocrement flatté de se voir cité, entre guillemets, avec référence très ponctuelle, pour une phrase telle que... « le signe en forme d'une S, qui se trouve sous le chapiteau et qui est le *Fav* de l'alphabet samaritain » (*sic*), ne peut être qu'un sigle d'assemblage, « car au ve et au vi^e^ siècle l'épisèma *Fav* n'était plus employé comme lettre » (p. 79 s.). Il est vrai que, dans le cas, la langue anglaise employée par M. Ganneau a pu donner lieu à ce quiproquo; mais le savant professeur n'a jamais traité le problème de l'église d'ʿAmwâs dans la *RB.* en dépit de la citation précise de la page 81, et l'erreur *typographique* qu'on peut supposer est d'autant plus regrettable ici qu'à la page suivante manque absolument toute référence pour cet aphorisme

relatif encore aux inscriptions samaritaines d'ʿAmwâs : « Le R. P. Lagrange, qui a déchiffré l'une d'elles, a dûment constaté que le *Fav* y était employé comme lettre et non comme chiffre, et qu'elle est, par conséquent, de beaucoup antérieure au vᵉ siècle » (p. 82). Le P. Lagrange n'a jamais amalgamé les sigles gréco-byzantins avec les textes samaritains.

P. 87 s. : « Les chrétiens n'ont jamais tronqué les anciennes églises et, en les relevant même avec parcimonie, ils n'en ont jamais éliminé une portion quelconque consacrée par le culte ». Les restaurations du Saint-Sépulcre font la preuve du contraire et les « chrétiens d'ʿAmwâs » en relevant une partie seulement de la basilique ancienne, n'en usaient pas autrement que l'évêque Modeste, pour rester dans ce seul exemple.

La distinction introduite entre les travaux du vɪᵉ siècle et ceux du xɪɪᵉ, dans la nef centrale restaurée, repose exclusivement sur des détails de construction que nous n'avons pu nulle part constater et dont les croquis schématiques du R. P. ne sauraient faire la preuve à l'encontre des réalités actuellement apparentes dans les ruines.

A ces *thermes* d'ailleurs il manque encore des parties aussi essentielles qu'un vestige quelconque d'hypocauste par exemple. Le docte auteur ne désespère pas qu'on en trouve plus tard. Peut-être en a-t-on détruit déjà ou dissimulé, et il en indique la situation. A quelque cent mètres de l'église, près du village, il a bien constaté dans une ruine, où tout le monde s'accorde à reconnaître depuis longtemps les bains romains de Nicopolis, « un hypocauste qui est un des plus beaux spécimens de calorifères anciens que nous ayons rencontrés » (p. 101); toutefois il sait qu'on « aurait bien tort » de penser « que la présence d'un bain sur un lieu exclut l'existence d'un bain dans un autre endroit de la même ville » (*ibid.*).

On n'est assurément pas mieux fondé à multiplier les thermes sans motif dans la même cité et malgré la thèse originale dont nous venons de rappeler les principaux traits, malgré les adhésions illustres qu'elle aurait provoquées, nous croirons jusqu'à preuve du contraire que les ruines en question sont bien celles d'une basilique chrétienne d'époque byzantine, restaurée par des Francs au moment des Croisades.

Jérusalem.

H. Vincent.

II

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

UN BAS-RELIEF BABYLONIEN

Le bas-relief reproduit par la planche (photographie) a été signalé pour la première fois par le R. P. Lammens, qui a eu la bonne fortune de le voir au cours d'un voyage archéologique exécuté en 1899 (1). Mon confrère avait essayé, malgré des circonstances défavorables, d'en faire prendre une première photographie par son compagnon de route, le P. de Martimprey : ce cliché fut provisoirement phototypé dans la relation du voyage, en attendant l'occasion d'en avoir un meilleur.

C'est pendant l'été de l'an dernier que cette occasion s'est présentée et c'est la seconde photographie, plus grande et de beaucoup supérieure à la première, prise également par le P. de Martimprey, que nous nous permettons aujourd'hui de présenter aux lecteurs de la Revue, afin de sauver de l'oubli un monument, qui, comme on va le voir, se rattache à l'histoire biblique et pourrait devenir prochainement la victime des chercheurs de trésors.

La stèle est sculptée sur une grande surface de rocher, dans le massif montagneux du *Jabal Akroûm*, un des derniers contreforts du Liban septentrional.

« Dans l'orographie syrienne, dit le R. P. Lammens, le Jabal Akroûm représente une chaîne de montagnes beaucoup plus longue que large, comprise entre le Wâdi Khâlid et le Wa'r. Le premier la sépare du Jabal 'Akkâr. Au sud, elle commence un peu au delà de Hirmil; au nord, elle est limitée par la Boqai'a et le profond Wâdi Oudîn...

« ... L'ascension du Jabal Akroûm [par' Oudîn] est extrêmement pénible. La chaîne comprend une succession de croupes étroites et de profondes vallées, magnifiquement boisées. La plus grande altitude atteinte par nous est de 1.195 mètres, mais nous sommes dominés par des crêtes plus élevées. Après une heure d'ascension le long de sentiers très raides, serpentant à travers des forêts désertes, nous arrivons à une

(1) Cf. *Notes épigraphiques et topographiques sur l'Emésène*, dans *Le Musée Belge*, 1902, p. 49 et suiv. du tirage à part.

clairière : *Khirbet Ma'rouje*, ruine insignifiante ; une 1/2 heure plus loin c'est le *Wâdi Ṣolaib* (1.175 mètres).

« ... A partir de là, une descente impraticable pour les montures, nous mène, en une heure, au fond de l'étroite vallée, où coule un ruisseau *Nahr as-Saba'* (*fleuve du Lion*) ; 10 minutes plus loin, le monument appelé *As-Saba'*, *le Lion* (875 mètres). C'est une stèle presque carrée, sur un rocher dominant le ruisseau de quelques mètres. Elle mesure environ 2 m. 1/2 de côté. »

Ainsi qu'on peut le voir, le bas-relief représente un homme luttant avec un lion. Le personnage, debout, pieds nus, drapé dans une

tunique entr'ouverte sur le devant, à la hauteur de l'abdomen (1), saisit d'une main vigoureuse la gueule béante du fauve, qui, dressé sur ses pattes postérieures, s'élance avec force contre son adversaire, les deux pattes de devant levées et écartées, suivant une attitude familière à l'art assyro-babylonien. Effectivement, le monument doit relever de cet art. Le personnage, il est vrai, a été intentionnelle-

(1) Ce détail est apparent sur trois photographies diverses que je possède du monument.

ment mutilé dans les parties supérieures : on distingue à peine les contours de la tête et de sa coiffure, qui paraît *pointue;* le bras droit, qui tenait *peut-être* une arme, a également disparu en partie (1). Mais le reste des détails, sur lesquels il est inutile de s'appesantir, ainsi que l'ensemble du monument ne peuvent laisser aucun doute sur son attribution.

Nous en avons fort heureusement une autre preuve, extrinsèque, mais d'un grand prix et qui va nous permettre de préciser notre attribution.

A une très petite distance au sud d'Akroûm, un Wâdi, appartenant au massif de 'Akkâr, et presque parallèle à celui du Nahr as-Saba', a fourni, il y a vingt ans, deux monuments cunéiformes accompagnés de bas-reliefs, dont l'un surtout offre la plus étroite parenté avec le nôtre. C'est le *Wâdi Brîsa*, situé à deux heures au nord du village de Hirmil. Dans cette vallée étroite, et plantureuse comme celle du Lion, M. Pognon, aujourd'hui Consul de France à Alep, a découvert deux stèles importantes de Nabuchodonosor II, qu'il a publiées et commentées en 1887, dans un ouvrage intitulé *Les Inscriptions babyloniennes du Wâdi Brissa* (Vieweg). Nous n'avons pas à reparler du contenu de ces inscriptions, dont les assyriologues et les historiens de l'antiquité ont fait ressortir le multiple intérêt (2). Il suffira de rappeler que ces textes, l'un en caractères archaïques, l'autre en cunéiformes cursifs, ont dû être gravés pendant le long séjour que Nabuchodonosor fit à Riblah et très probablement avant le blocus de Tyr et la ruine de Jérusalem (587).

Le bas-relief, aujourd'hui très mutilé, qu'accompagne l'inscription cursive représentait « un homme tourné à gauche, debout devant un arbre dépourvu de feuilles... ; les seules parties qui soient bien conservées sont le sommet de l'arbre et la tiare dont est coiffé le personnage ». « Cette tiare, ajoute M. Pognon en note (*op. cit.*, p. 5), ... diffère complètement de la tiare assyrienne. Elle est *pointue*, pourvue d'une sorte de couvre-nuque qui retombe sur le cou du personnage

(1) A première vue, il semblerait que ce que nous appelons le bras droit, soit plutôt un carquois, et que ce bras, figuré étendu vers la gauche de la stèle, ait été complètement mutilé. Mais il n'en est rien : l'examen à la loupe de la partie terminale de ce morceau montre que l'artiste avait bien voulu figurer le bras et la main droite, tenant peut-être verticalement une arme, telle qu'une *masse*, etc..., dont le sommet a malheureusement disparu.

(2) V. en particulier, H. Winckler, *Altorient. Forschung.*, I, p. 506; Maspéro, *Hist. anc.*, III, p. 543; et tout récemment encore Winckler, dans Schrader, *Die Keilinschriften u. d. Alt. Testam.* [3], p. 107 et suiv. — Sur une autre inscription de Nabuchodonosor, gravée à l'embouchure du Nahr el-Kelb, cf. *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 1882, p. 9; *Comptes rendus de l'Acad.*, 1882, p. 86.

et ressemble énormément à la mitre... que portent aujourd'hui les évêques ».

L'autre bas-relief, celui qui nous intéresse spécialement, a été affreusement martelé comme le précédent. Il figurait, dit M. Pognon (p. 3), « un homme debout, saisissant de son bras étendu un animal, probablement un lion, qui se dressait sur ses pattes de derrière et levait en l'air une de ses pattes de devant pour frapper son adversaire ».

Un examen attentif de la bonne planche phototypique reproduisant ce monument, permet tout d'abord de reconnaître, pour le lion, une attitude pareille à celui de la stèle d'*As-Saba'*; la queue elle-même y est figurée de la même façon. Quant au personnage, l'on peut affirmer sans hésitation qu'il offrait également la même attitude que le nôtre : la seule différence assez sensible qu'on y relève, et cette observation s'applique à l'ensemble de la scène, c'est que les mouvements sont plus raides, le bras droit plus rapproché du buste, les jambes moins écartées, etc... toutes réductions qui semblent avoir été commandées par la place considérable accordée au texte. Le costume apparaît aussi identique des deux côtés, bien que, pour le distinguer nettement sur la stèle du Wâdi Brîsa, il faille recourir à celle d'As-Saba'. Bref, ressemblance complète des deux bas-reliefs (1).

Le monument découvert par mon confrère doit donc figurer le roi Nabuchodonosor II, luttant contre un lion. Cette stèle n'est malheureusement accompagnée d'aucune inscription propre à nous fixer sa date précise; mais il ne serait pas hasardé de la rapporter à la même époque que celles de Brîsa. Il ne serait pas davantage téméraire de voir dans ces deux monuments, surtout dans le nôtre, la relation plastique d'un exploit cynégétique réel, accompli sur place par le monarque babylonien, durant son séjour prolongé dans la Cœlésyrie. L'existence du lion au Liban, au milieu du VIe siècle antérieur à notre ère, n'a rien d'invraisemblable pour une région qui, à cette époque comme de nos jours, était à peu près déserte, quoique recouverte d'épaisses forêts (2).

(1) La reproduction du bas-relief par le dessin de Boudier dans l'*Hist. Anc.* de Maspéro, II, p. 543, a précisé maint détail que la stèle d'As-Saba', doit faire écarter aujourd'hui. Le roi ne saisit pas la patte gauche du lion ; quant au bras droit, il doit se trouver *à la gauche* du buste, et ce qui le prouve, indépendamment même de toute comparaison avec notre monument, c'est que la silhouette du monarque, sur le devant, n'offre aucune solution de continuité. Le poignard plongé dans la poitrine de la bête est donc une restitution gratuite, d'ailleurs bien excusable, vu la déformation du monument.

(2) C'est d'autant plus vraisemblable que d'après le *Tarikh Bayroût* de Sâliḥ b. Yaḥyâ, on rencontrait encore des lions au Liban, jusqu'au XIVe siècle de notre ère!

La stèle d'As-Saba' ne manquera peut-être pas d'offrir un autre intérêt au point de vue artistique. L'on remarquera sans peine le naturel saisissant de la composition, la vigueur et la netteté du modelé. Sous les multiples influences des agents atmosphériques, le réalisme exagéré de la musculature, propre à l'art mésopotamien, s'est lui-même atténué, — à moins qu'il ne faille attribuer cet effacement à l'évolution même d'un art qui, sous Nabuchodonosor II, se ressentait déjà des influences occidentales.

Beyrouth, 27 mars 1903.

Séb. Ronzevalle S. J.

CHRONIQUE

NOTES D'ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

M. le baron d'Ustinow a bien voulu nous confier le soin de publier un certain nombre de documents qu'il vient de faire entrer dans ses riches collections. Nous lui en exprimons ici toute notre gratitude. La planche ci-jointe offre les fac-similés de ces pièces que les notes suivantes vont décrire sommairement.

1. *Jérusalem*. — Sceau en cornaline, ellipsoïdal, bombé sur les deux faces. La gemme n'est pas percée, mais il semble qu'elle a dû être montée sur une petite bélière. Elle a $0^m,0152$ de long, $0^m,011$ de large, son épaisseur au centre est de $0^m,008$. La légende est gravée à revers, en deux lignes encadrées d'un double trait et séparées par les deux doubles traits usuels dans les intailles hébraïques. Le champ ainsi délimité pour chaque ligne est $0^m,0045$. Conservation parfaite, lecture sans obscurité.

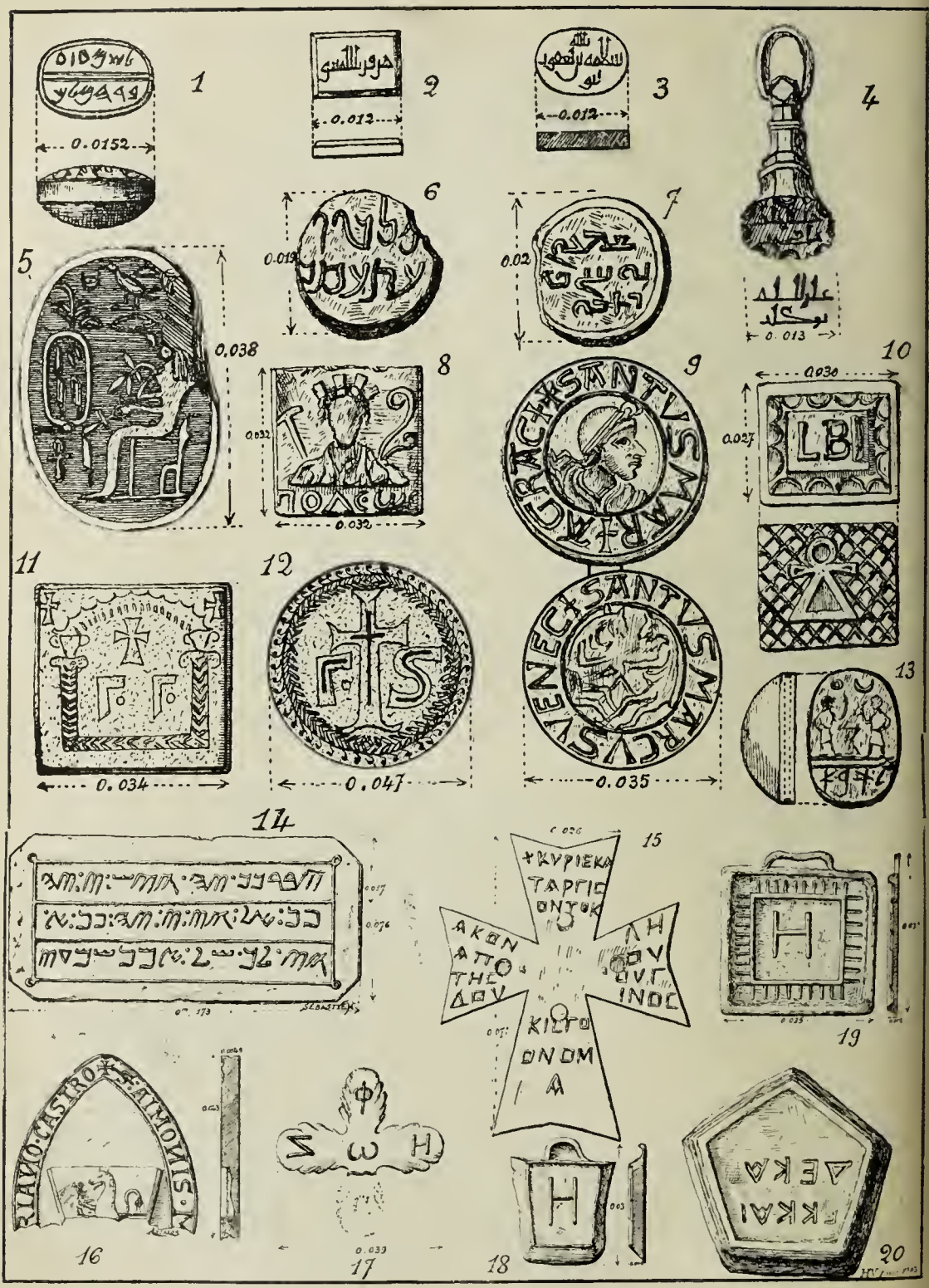
= ע / לשמע	*A Chéma' ser-*
בד המלך	*viteur du roi.*

Les caractères fins et élégants sont d'une forme très archaïque, se rapprochant beaucoup de l'inscription du canal de Siloé. La plus intéressante particularité de ce petit texte est la division des mots par une barre verticale et la coupure d'un mot à la fin de la ligne : procédés analogues à ce qui est usité dans l'inscription de Mésa et dans quelques autres sceaux hébreux archaïques (1). Le fac-similé permet d'étudier les formes paléographiques. Le nom du possesseur a une excellente physionomie biblique. On voit figurer des personnages au nom de שֶׁמַע dans I Par. 2 44 dans les généalogies patriarcales, 5 8 parmi les descendants de Ruben, Néh. 8 4 au nombre des dignitaires qui entourent Esdras dans la lecture solennelle de la loi.

Sur le qualificatif de « serviteur du roi » que s'est attribué ce Chéma', d'une façon malheureusement trop laconique pour nous, voir les observations de M. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, I, 34 ss.

2. Provenance inconnue. — Agate rectangulaire de $0^m,012 \times 0^m,0085$, épaisseur

(1) Cf. Lévy, *Siegel und Gemmen*, p. 36 ss. et pl. III, n°s 2, 4, 6, 7^a, 14.


1
0.0152
2
0.012
3
0.012
4
0.013
5
0.038
6
0.019
7
0.02
8
0.032
0.032
9
SANTVS MARCVS
SANTVS MARCVS
10
0.030
0.027
LBI
11
0.034
12
0.047
0.035
13
14
15
ΚΥΡΙΕΚΑ
ΤΑΡΓΙΟ
ΟΝΤΟΚ
ΑΚΟΝ
ΑΠΟ
ΤΗΣ
ΔΟΥ
ΛΗ
ΔΟΥ
ΔΥΓ
ΙΝΟΣ
ΚΙΣΤΟ
ΟΝΟΜ
Α
19
RIANO·CASTRO
AIMONIS·M
16
17
18
20

0m,002. Les bords supérieurs sont rabattus; il en résulte une sorte de cartouche pour l'inscription confique gravée à revers, la pierre ayant dû être à usage de sceau, comme les deux nos suivants.

3. Provenance inconnue. — Pierre dure verdâtre; ovale dont les axes ont 0m,012 × 0m,009; épaisseur 0m,0025; légende en trois lignes.

4. Provenance : *Ramleh* (?). — Breloque en cuivre, munie d'une bélière mobile. Les caractères sont plus cursifs que dans les cachets précédents.

Les lectures sont laissées aux spécialistes. On remarquera dans le n° 2, après un nom constitué par les quatre premières lettres (هرفن, et les autres combinaisons possibles), un groupe de lettres qui reparaît au n° 3, mais divisé en deux lignes isolées par le nom du possesseur du cachet, سلامه بن يعقوب.

5. Provenance : *Ascalon*. — Scarabée en os d'une facture soignée mais mal conservé. Sur la face inférieure un cachet en creux de bonne gravure, donnant une empreinte au droit en assez haut relief.

La personne assise tenant en main la croix ansée est une *grande femme royale*, dont le nom inscrit dans le cartouche est *Tît* ou *Tiyy*, connue d'ailleurs (1) comme femme d'Aménophis ou Aménothès III et mère d'Aménophis IV. Ainsi nous sommes reportés à cette même époque de la XVIIIe dynastie où la Palestine se trouvait sous la mouvance égyptienne ainsi que l'attestent des documents déjà nombreux. Cf. par exemple les vases de Gerâra au cartouche d'Aménophis III, *RB*. 1893, p. 244.

6. Provenance : *Haute Syrie*. — Tessère palmyrénienne en terre cuite légèrement ébréchée. Sur la face antérieure très usée, on distingue à peine quelques traces d'un sujet central en relief et une corne d'abondance. Au revers, une légende en caractères élégants et d'un léger relief.

מלכו ועתעקב *Malichos et 'At'aqab.*

Les deux noms sont connus. La comparaison avec les monuments similaires permet de supposer sur la face antérieure une représentation animée ou des emblèmes quelconques.

7. Analogue au précédent et de même provenance, mais avec légende syriaque.

ܫܡܥܘܢ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܕܝܒܘ *Simon Johanan, fils de Daibô.*

Les noms sont connus et le double nom porté par le possesseur n'est pas un fait insolite en araméen. Sur l'usage de ces tessères, qui étaient probablement des sortes de *bons* de vivres ou d'argent distri-

(1) Cf. Maspéro, *Hist. anc. des peuples de l'Or. classique*, II, 315.

bués à Palmyre dans les funérailles, cf. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, extr. de la *Rev. arch.*, I, 1903, p. 63 s. du tirage à part.

8. Tessère en plomb de provenance inconnue. — Sur la face antérieure, en relief, buste de femme tourelé dont le visage a été endommagé. Dans le champ au-dessus de l'épaule droite une sorte de sceptre (?), sur l'épaule gauche un double *pedum*. Au revers, rosace à six pétales séparés par des points, en relief très accusé. Sous le buste, légende en relief :

πόλεως

9. Provenance inconnue. — Bulle de plomb médiévale. Sur la face antérieure, dans un cercle un buste d'homme en profil, la tête coiffée d'un bonnet arrondi serré par un nœud de rubans qui retombent par derrière sur l'épaule. En exergue : ✝ SANTVS MARC(*cus*) AGRAC... Au revers, le sujet central a été fort détérioré. On y peut reconnaître la silhouette de deux animaux affrontés d'une manière assez bizarre. En exergue : SANTVS MARCVS VENEC(*iorum?*).

A noter l'orthographe *santus* pour *sanctus*. La lecture *Marcus*, au droit, est confirmée par le nom complet sur l'autre face. On sait par de nombreux documents des Croisades que les Vénitiens possédaient dans presque toutes les villes du littoral des églises sous le vocable de S. Marc (cf. Röhricht, *Syria sacra* et *Studien zur mittelalt. Geogr... Syriens, ZDPV.*, X, *passim*).

10. Provenance : *Ascalon*. — Poids en plomb. Sur une face les sigles LB dans un cartouche en relief, sur lequel on a ajouté une petite masse de plomb après coup, apparemment pour la justification du poids. Sur l'autre face la croix ansée, ou plutôt le signe si fréquent dans les stèles puniques, au milieu d'un treillis en léger relief.

Les sigles doivent peut-être se lire *Librae* B = par analogie des formules grecques, cf. ΛΔ. = λίτραι Δ, cité par Reinach, *Traité d'ép. gr.*, p. 463. Le poids actuel est de 55 grammes, et le monument appartient probablement à une série métrologique romaine.

11-12. Provenance : *Ascalon*. — Poids en bronze, ornés sur une face d'éléments divers gravés au trait avec fermeté, mais peu d'élégance. Le revers est lisse.

Dans les deux légendes le sigle initial Γ est une évidente abréviation. Le second est apparemment le chiffre numéral du poids, Γ = 3, S = 6. Or, les deux pièces pèsent chacune 79 gr. 5 et 162 grammes. La première a sur les bords de très petites éraflures suffisantes pour expliquer l'écart de 1 gr. 1/2 qui existe entre ce poids carré et la moitié du poids double de forme ronde. Les rudiments d'architecture du n° 11, les éléments de la décoration, les croix et la forme des sigles, permettent, semble-t-il, de dater ces poids de la période byzantine,

du VIe ou VIIe siècle. A la même série se rattachent quatre autres poids très petits, qui n'ont pas été dessinés : ce sont de minces lamelles de bronze à peu près carrées, portant inscrits les sigles suivants gravés à la pointe : A (poids actuel 1 gramme), B précédé d'une petite barre verticale (2 gr. 1/2), Γ un peu en forme de croissant (3 gr.) et H accosté de petits poids dessus et dessous (1 gr. 1/2).

13. Provenance : *Ascalon* (?). — Intaille en os, à usage de cachet. Ovale de 0^m,018 × 0^m,0135 aplani sur une face, fortement bombé sur l'autre, percé longitudinalement au-dessous du champ inscrit. La gravure, ténue et inélégante, a souffert d'une érosion qui a fait disparaître toutes les arêtes. On distingue cependant deux personnages en pied, vêtus d'une tunique courte. Placés de profil, ils se font face autour d'une sorte d'autel au-dessus duquel l'un d'eux élève un objet mal déterminé (vase à libation? tête de bélier?); l'autre a le bras droit levé dans le geste de l'adoration. Sur leurs têtes d'un côté le croissant, de l'autre un petit disque tenant lieu peut-être de l'étoile qui figure en d'autres intailles. Au-dessous des personnages deux doubles traits irrégulièrement gravés et plus bas une légende en caractères phéniciens :

לאבא *Aba.*

La lecture ne sera guère mise en doute malgré l'anomalie de la seconde lettre gravée au droit par inadvertance sur le cachet, de sorte qu'elle vient renversée sur l'empreinte. De tels faits ne sont pas sans exemple (1); on observera pourtant qu'ici l'anomalie se produit dans une pièce où l'étrangeté de la scène et la gaucherie de l'exécution éveillent des soupçons contre l'authenticité du document. L'emploi de l'os comme matière du sceau est lui-même insolite; à noter aussi les formes peu usuelles du ב dans l'inscription. Le nom אלאב, sur une intaille hébraïque dans l'ouvrage de Lévy (pl. III, 5, p. 39 et 54), pourrait bien avoir fourni l'inspiration à un faussaire qui aurait copié, en la modifiant comme de raison, la scène d'adoration d'après une autre pièce (*ibid.*, pl. I, 13), de bon aloi celle-là, malgré ses formes rigides et anguleuses. Il existe d'ailleurs au Musée de Berlin un cachet au nom même de אבא : le hasard d'une lecture m'en a fait rencontrer une reproduction dans Pietschmann, *Gesch. der Phönizier*, p. 273. L'intaille de Berlin a-t-elle passé naguère sur le marché palestinien, ou figure-t-elle en des ouvrages accessibles à nos modernes fabricants de pierres antiques? Il suffira ici d'avoir communiqué ces soupçons.

14. Provenance : *Sébastyeh* (?). — Applique rectangulaire en plomb, épaisse de 0^m,0042, fruste sur la face postérieure et portant au droit une inscription samaritaine en très petit relief. On l'aurait, paraît-il, trouvée dans un tombeau. A l'exception

(1) Cf. Levy, *op. cit.*, pl. II, n° 16 (lire un ר phén. renversé au lieu d'un ק mal fait? pl. III, n° 12.

du premier mot et de la finale, il est facile d'observer que le texte est constitué par une série d'abréviations : chaque mot est représenté par une ou deux initiales, dans un cas par ses trois premières lettres. La lecture semble donc se résoudre ainsi :

יברכך יה[וה] וישׁ[מרך] י[אר] יה[וה]
פנ[יו] אל[יך] וי[חנך] י[שא] יה[וה] פנ[יו] א[ליך]
וי[שם] לך של[ום] אמן שמע י[שראל(?)] (Nomb. 6 24-26.)

Benedicat tibi Dominus et custodiat te. Ostendat Dominus faciem suam tibi et misereatur tui. Convertat Dominus vultum suum ad te et det tibi pacem. On a donné une clausule au passage biblique : *Amen! Écoute, Israël!* ainsi du moins pourrait-on interpréter les lettres finales, où n'apparaît plus aucun signe d'abréviation. Si la pièce venait réellement d'un tombeau, le nom du défunt serait assez attendu et שמעי est un vocable très satisfaisant mais mal en situation dans ce contexte.

Au surplus, le document lui-même n'est pas à l'abri de tout soupçon. L'usage de placer dans les tombes cette formule de bénédiction divine serait chez les Samaritains une très antique tradition, au dire d'un prêtre samaritain de Naplouse. L'emploi du plomb pour exécuter cette sorte d'amulette funéraire ne serait pas non plus sans intérêt, si de tels monuments n'étaient point suspects. Car celui que vient d'acquérir M. le baron d'Ustinow n'est pas isolé; j'ai eu connaissance de plusieurs autres par des estampages ou des renseignements complaisants (1). Leur apparition sur le marché, depuis la fin de 1902, a coïncidé avec la mise en vente de divers manuscrits de la bibliothèque du grand-prêtre à Naplouse et de *copies* du fameux Pentateuque archaïque (2). Si le perfectionnement apporté, depuis les jours déjà lointains de Schapira et Cie, à la fabrication très active des *Antiques* dans les ateliers de Jérusalem n'est pas encore à la hauteur de l'industrie judéo-russe, on y opère avec assez de virtuosité déjà pour produire des moulages irréprochables, moins délicats qu'une tiare royale scythe. Quant à produire la patine archaïque, c'est un jeu plus élémentaire sur une lame de plomb que sur le marbre ou la pierre. Aussi, malgré les caractères très spéciaux de vétusté qui font le mérite de l'exemplaire Ustinow, n'oserais-je point décider s'il est authentique et en tout cas fort ancien. Sous le bénéfice de ces réserves et pour mettre

(1) Peut-être y a-t-il quelque document analogue parmi les inscriptions samaritaines de Damas où M. Berger a reconnu des « passages de la Bible dans lesquels on n'a écrit que la première lettre de chaque mot, par un système d'abréviation fréquent chez les Juifs ». *Comptes rendus Acad. I. et B.-L.*, 1903, p. 92.

(2) Cf. le « canard archéologique » signalé par la *Rev. arch.* mars-avril 1903, p. 287 : un nouveau Pentateuque samaritain !

en garde contre l'exportation des nombreuses répliques, la pièce méritait d'être signalée.

15. Provenance : *Ascalon.* — Lame métallique argentée (?), découpée en forme de croix pattée. Les petits clous qui la fixaient primitivement ont été remplacés ensuite par des clous à large tête, plantés sans égard pour les lettres gravées au trait sur les bras de la croix. Le graveur avait omis un sigma, après celui qui termine δούλης.

† Κύριε καταργ(ή)σον τὸ κακὸν ἀπὸ τῆς δούλη(ς) [σ]ου, οὗ γινόσκ(ε)ις τὸ ὄνομα. † *Seigneur, supprime le mal en ta servante dont tu sais le nom.* L'invocation à Dieu pour la délivrance du mal est connue dans l'épigraphie chrétienne. La pièce paraît byzantine, d'assez basse époque. Applique funéraire?

16. Provenance : *Ascalon.* — Sceau médiéval en bronze. L'écusson central, d'un relief très accentué en empreinte, a été endommagé, outre la cassure qui a fait disparaître une partie notable du monument. Le graveur a fait les N à l'envers.

† *S(igillum) Aimonis M..... riano Castro.*

17. Provenance : *Ascalon.* — Croix byzantine en plomb, à branches ornementées. La cassure est d'une restitution facile et, je crois, certaine.

Φῶ[ς] Ζώη. *Lumière, vie.*

La formule est inspirée de Joa. 1 4, 8 12. Cf. Cl.-Ganneau, *Rec...*, I, 171.

18-19. Provenance : *Ascalon.* — Deux poids en plomb de forme analogue, portant la même marque. 18 pèse actuellement 29 gr. 5 et 19 un peu moins de 25 grammes : l'écart de 4 gr. 1/2 pourrait être attribué à l'oxydation différente des poids.

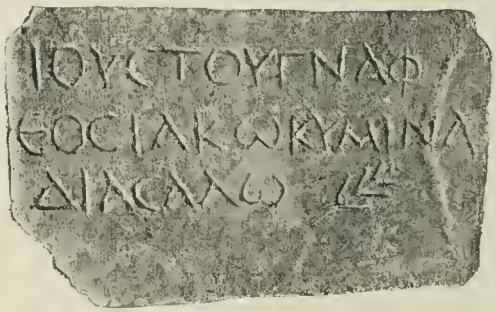
20. Provenance : *Ascalon.* — Poids en plomb. Sur une face lisse les sigles KI en très petit relief et usés par le frottement. Sur l'autre face, protégée par un cadre en relief, la légende ΕΚΚΑΙΔΕΚΑ, *seize.*

Les trois pièces semblent appartenir à une même série métrologique grecque. D'après les sigles, 18 et 19, portant II = 8, représenteraient chacun la moitié du n° 20, chiffré 16 par une légende en toutes lettres ; mais son poids actuel est de 81 grammes, beaucoup plus du double par conséquent.

21. Provenance : *Nécropole de Jaffa.* — Dalle rectangulaire en marbre noir veiné de blanc ; long. 0m,295, larg. 0m,195. Lettres fines et nettes de 0m,025. Le graveur avait tracé d'avance, pour se guider, des lignes demeurées apparentes au-dessus et au-dessous des lettres. Photographie directe de la pierre.

Ἰούστου γναφέ(ω)ς, [υἱοῦ] Ἰακώ, Κυμινᾶ. Διὰ σαλω[μ].
Justos le foulon, fils de Jacob de Cymina (?). *En paix!*

La construction de ce titre funéraire a de nombreuses analogies dans la série des épitaphes judéo-grecques de Palestine. La lecture est proposée sous toutes réserves. Ιακω est pour Ἰακώβ, voire Ἰακώβου (cf. *RB*. 1901, p. 577). L'hypothèse, préférée entre toutes celles qui se présentent, de voir dans Κυμινᾶ au génitif une désignation locale est fondée sur l'analogie d'autres titres funéraires et sur l'indication de Pape (*Eigennam...*) qui mentionne Κυμινᾶς dans la région d'Oehyza en Syrie. La graphie σαλω est analogue à Ιακω: la labiale μ a disparu par le même procédé que β. Il paraît en effet évident que διὰ σαλω est un hébraïsme qui essaie de rendre la formule grecque ἐν εἰρήνῃ, בשלום.



LES RUINES DE BEIT CHA'AR

A deux kilomètres environ au sud-sud-est de Beit Zakârya et dominant le point où la route moderne de Jérusalem à Hébron franchit l'*ou. 'Arroub*, une colline couverte de ruines et de taillis chétifs porte le nom de *Beit Cha'âr*. Le site n'a rien de spécialement attrayant et la description des ruines tient dans une ligne des *Memoirs* du *Survey* (t. III, 351) : *Walls, foundations, caves, and heaps of stones. Remains of an ancient road.* Aussi l'endroit n'avait-il guère excité la curiosité, jusqu'à ce que le hasard d'une trouvaille fort habilement exploitée soit venu donner à ce désert une célébrité tout imprévue.

La colline stérile et ses ruines insignifiantes étaient le patrimoine d'un Bethléhémitain avisé, doublé accidentellement de quelque culture scientifique. Ayant ouï dire en son temps que la carte-mosaïque de Mâdabâ indiquait un sanctuaire de *Saint-Zacharie* entre Jérusalem et Hébron et s'étant aperçu que d'aucuns prenaient texte de ce fait pour discuter l'identification de ce *Sanctuaire* avec le lieu de la Visitation, notre homme flaira la possibilité de procurer quelque plus-value à son lopin de rocher et de broussailles. Le site très voisin de Beit Zakârya fournissait, il est vrai, une identification toute prête pour le τὸ τοῦ ἁγίου Ζαχάριου de la carte. Mais Beit Zakârya, disent des gens bien informés,

est un village assez moderne. Les ruines d'église qu'on y a signalées ont été contestées, à tort ou à raison. Une autre heureuse coïncidence devait fournir au rusé propriétaire l'élément le plus spécieux de son argumentation topographique. Au pied de la colline et presque au bord de la route moderne, l'ancien canal conduisant l'eau d''Arroub à Jérusalem a son point de départ dans une sorte de réservoir orné d'une niche qui garde encore quelques débris d'une fresque romaine demeurée intéressante malgré le fâcheux état où l'a réduite le vandalisme des fellaḥs musulmans. Sans décrire pour le moment en détail ce débris, — demeuré, semble-t-il, assez inaperçu, — il suffira de noter qu'on y peut reconnaître encore deux personnages, deux génies peut-être, entre lesquels des traces de peinture fort indistinctes n'ont pas embarrassé longtemps l'imagination féconde de notre archéologue de hasard. La fresque représente pour lui une scène de baptême à l'antique. Or dans cette région une allusion de ce genre est faite à souhait pour correspondre, toujours d'après la bienheureuse indication de la carte de Mâdabâ, au lieu indiqué pour le baptême de l'eunuque naïvement appelé *Candace* par le mosaïste qui a inscrit la mémoire de cet événement biblique non loin de Saint-Zacharie sur la route d'Hébron. Et donc tout s'harmonisait avec un bonheur inespéré : la route — pour moderne qu'elle soit! — le lieu de baptême de l'eunuque et celui de la Visitation qui ne pouvait dès lors guère différer de Beit Cha'âr.

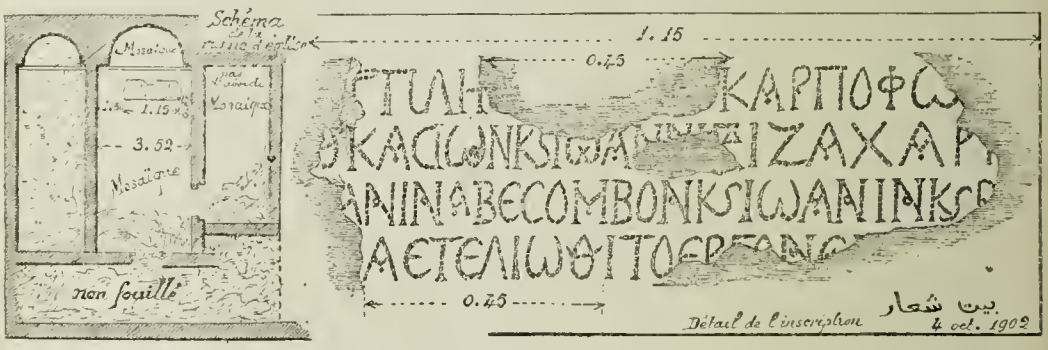
Quelques sondages à travers les ruines mirent sur la trace d'une église et d'autres constructions fort *antiques*. L'argumentation s'appuyait sur des réalités concrètes et le champ fut vendu avec profit. Ceci se passait à l'automne de 1902. Bientôt les fouilles développées mirent à jour toute l'église avec abside, nef, narthex, annexe, le tout pavé d'une élégante mosaïque agrémentée d'une inscription dont la découverte fit quelque bruit, car on y avait lu en propres termes que ce lieu était *Saint-Zacharie*.

Au commencement d'octobre 1902 nous étions admis à visiter le chantier; par malheur, l'inexpérience des ouvriers employés au déblaiement avait déjà été fatale à la mosaïque et à son inscription. Ce qui subsistait suffisait cependant à indiquer la nature du monument, sa destination et sa date approximative. Au premier coup d'œil cette petite chapelle d'une quinzaine de mètres de long (y compris le narthex) sur 8 à 10 mètres de large avec son annexe, les constructions adjacentes, l'ornementation de la mosaïque et les rares débris d'architecture donnaient l'impression très claire d'une petite installation monastique probablement d'assez basse époque byzantine : quelque chose de très analogue aux ruines d'*Oumm er-Roûs*, pour prendre un point

de comparaison déjà connu de nos lecteurs (cf. *RB.* 1898, p. 611 ss.; 1899, p. 452 ss.). Des fouilles plus complètes eussent facilité l'intelligence des ruines et, après la malencontreuse mutilation de l'inscription, le plus sage était d'attendre qu'on fût plus amplement informé.

Les travaux furent suspendus, mais la fable n'en devait faire que mieux son chemin. Des copies tendancieuses de l'inscription furent montrées avec adresse et à bon escient. Pour compléter le *langage* de la sensationnelle découverte, le correspondant empressé d'une revue américaine juxtaposa le dessin de la mosaïque de Beit Cha'âr et de son inscription et la carte de Mâdabâ, expliquant avec une sereine confiance la survivance du nom BEΘZAXAP dans le nom moderne orthographié *Beit Shakkar* (1).

Entre temps, la nouvelle avait circulé à Jérusalem et, malgré l'insuffisance des informations, elle paraît y avoir rencontré assez d'écho pour



se répandre déjà au dehors (2). Avant que le canard ait pris un vol plus large, il paraît donc opportun de lui rogner les ailes. Dans ce but nous donnons ici à l'état brut un croquis de l'inscription d'où on a tiré des renseignements exagérés. On notera aussi que la localité se nomme بيت شعار, Beit Cha'âr, et n'a de ce chef absolument rien de commun avec Ζαχαρ au point de vue onomastique, quoi qu'il en soit de l'antiquité réelle de Beit Zakârya, d'un déplacement possible du nom et de son rapprochement avec le Saint-Zacharie de la carte de Mâdabâ. Quant à l'ingénieuse fantaisie provoquée par les débris de fresque d''Arroub, il est inutile d'en faire plus ample justice pour le moment, comme aussi de décrire plus amplement la petite église de Beit Cha'âr dont la mosaïque offre de frappantes analogies surtout avec certaines mosaïques byzantines de Mâdabâ.

(1) *Leslie's Weekly* du 21 mai 1903. Le correspondant a pu se tromper sur le nom en percevant le son guttural de Cha'âr comme l'aspiration qui remplace le *qof* dans le langage usuel des fellaḥs palestiniens.

(2) Cf. une lettre de Jérusalem publiée en appendice au *Praetorium* récent de M. Mommert.

FOUILLES DIVERSES EN PALESTINE

L'activité signalée naguère (*RB.* 1902, p. 596 s.) dans les nombreux chantiers de fouilles en Palestine est loin de se ralentir au cours de cette année. De nouvelles explorations ont été entreprises dont les résultats ne manqueront pas d'être fructueux. Signalons en particulier celles que viennent d'accomplir M. le Dr H. Thiersch, conservateur adjoint aux musées royaux de Munich, et M. G. Hölscher, le premier déjà connu de nos lecteurs par la découverte des hypogées peints de Marésa (*RB.* 1896, p. 598), le second préparé à des recherches archéologiques en Palestine par une récente étude sur « la Palestine dans les périodes persane et hellénistique (1) ». Les deux jeunes savants avaient surtout en vue la détermination d'un site à fouiller ultérieurement, mais leurs recherches portaient sur tout le domaine historique et archéologique.

A Gézer, les travaux anglais ont pris un développement considérable à partir du printemps. Le quatrième rapport de M. Macalister (2) enregistre de nombreuses trouvailles pour la période de mars à mai. Toute l'aire du grand temple a été mise à découvert, soit une surface d'environ 5.000 mètres carrés, comprenant, au centre le grand alignement de stèles (*supra*, p. 289), à l'est une esplanade pavée au-dessus d'une double caverne où ont été trouvés des ossements d'enfant, à l'ouest une plate-forme circulaire encore mal définie et une sorte de petit puits peu profond dans lequel a été trouvé, parmi de nombreux fragments de poterie phénicienne, un petit serpent en bronze : d'où l'hypothèse émise par M. Macalister que la fosse était un receptacle de serpents vivants et que le culte du serpent pouvait être pratiqué sur ce haut-lieu comme en d'autres sanctuaires cananéens. Autour du haut-lieu, dont un plan permet maintenant d'étudier l'ensemble, beaucoup de jarres ont été exhumées, qui contenaient les restes de tout petits enfants, âgés d'une semaine au plus, en deux cas seulement ceux d'enfants d'environ six ans. La plupart des squelettes portent des traces de feu et sont fort maltraités. Dans le strate juif des décombres la rencontre d'ossements d'enfants mêlés sur certains points aux matériaux de fondations des maisons paraît bien indiquer dans l'antique cité l'usage barbare des sacrifices de fondations usités en de si nom-

(1) *Palästina in des persischen und hellen. Zeit.* Étude parue au commencement de 1903 dans les *Quellen u. Forsch. zur alt. Gesch. u. Geogr.*, de Sieglin.

(2) *Quart. Stat P. E. Fund*, juil. 1903, p. 195-232, avec 4 pl. et 16 fig.

breuses contrées et dont la Bible elle-même (I Rois 16 34) porte la trace. Un crâne d'homme trouvé isolé dans l'enceinte du temple a fait songer à quelque trophée offert à la divinité du lieu.

Les objets de toute nature sortis des tranchées forment une ample collection décrite avec soin dans le rapport. Le plus saillant est assurément la statuette, d'ailleurs très rudimentaire, qui représente une Astarté au visage encadré de deux cornes, réalisation plastique très saisissante de la mystérieuse *Astaroth Karnaïm*. Les scarabées et cylindres égyptiens sont légion; la poterie abondante et d'une intéressante variété de types malheureusement mal conservés pour la plupart. Les estampilles grecques et rhodiennes se multiplient ainsi que la collection des *méleks* sur des anses d'amphores aux noms de Soccoh, Hébron, Ziph; *Memchat* n'a pas reparu, ni aucun autre nom nouveau. Quelques estampilles et cachets hébraïques constituent jusqu'à ce jour tout le matériel acquis à l'épigraphie sémitique, le tout en assez mauvais état pour rendre le déchiffrement très ardu. Un seul fragment est publié avec la lecture provisoire ריק[?] בנר [?]ל[?] Le rapport contient en outre quelques observations pleines d'intérêt sur les diverses périodes de constructions dans les ruines mises à jour, sur les déplacements successifs de la ville ancienne et sa relation avec les diverses sources qui coulent aux abords du tell. Il se clôt sur un résumé des résultats obtenus depuis l'ouverture du chantier et l'estimation que l'acquis déjà si important de ces travaux permet à peine d'évaluer ce que le tell pourra fournir, puisqu'un huitième tout au plus de sa superficie totale a été exploré. Ne peut-on espérer voir sortir enfin des monceaux de décombres quelque document épigraphique du genre de la tablette de Tell el-Ḥésy, et puisque plusieurs des lettres d'el-Amarna avaient été écrites de Gézer, ne pourrait-on s'attendre à y trouver quelque réponse faite par le prince qui en était alors le suzerain?

Ce qui ne s'est pas rencontré à Gézer jusqu'ici vient d'être la bonne fortune des fouilles autrichiennes à Ta'anak, où le prof. Sellin poursuit ses travaux commencés l'an dernier. Nous ne connaissons les nouveaux résultats que par des comptes rendus plus ou moins précis; mais le bruit s'est répandu qu'on avait découvert plusieurs tablettes cunéiformes et voici en effet que l'*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, après avoir annoncé la découverte de trois tablettes (n° du 15 juin 1903, col. 271), vient de communiquer (n° d'août, col. 321 ss.) la traduction de deux de ces textes d'après un premier déchiffrement dû à M. Hrozny de l'Université de Vienne. Ce sont deux lettres adressées à un personnage au nom singulier d'*Ištarwaššour*, qu'on pourrait croire gouverneur de Ta'anak. La première écrite par *Guli-Addi*, apparem-

ment au nom du roi, traite diverses affaires fort obscures; il y est question à la fin d'introduire dans le harem royal une fille d'Istarwaššour, nommée *Šalmiša*, élevée dans la ville de *Rubuti*. A noter aussi le nom de personne *Bêlram* et la mention de l'oracle d'Asirat. La seconde émane d'un *Akhi-lami* ou *Akhi-lawi* en relations de bonne amitié avec Istarwaššour. Il lui souhaite la protection du *Maître des Dieux*, parle de son séjour à *Gurra*, d'armes, d'approvisionnements, d'un messager au nom de *Buritpi* et d'un autre appelé *Hurabi* qui va être dépêché à *Raḫab*.

Malgré l'intérêt de cette découverte et l'enthousiasme avec lequel on pronostiquait au premier moment sa haute valeur pour l'histoire de la Palestine préisraélite, il faut convenir que les données historiques sont maigres encore et fort obscures. L'authenticité des nouveaux documents ne sera sans doute pas mise en question comme naguère celle de la tablette de Tell el-Hésy; mais avant d'examiner de plus près les noms fort remarquables et les indications géographiques contenus dans ces lettres, il convient d'attendre un déchiffrement plus complet.

Avec ces textes cunéiformes on signale aussi une ample collection d'objets archéologiques, en particulier un autel « avec des représentations de Chérubins », des armes, des bijoux, « deux sceaux israélites qui paraissent nouveaux et importants, et surtout deux types d'Astarté complètement inconnus jusqu'ici en Palestine » (*Or. Lit. Zeit.*, *loc. c.*), et nombre d'*attractions* archéologiques bien de nature à préparer l'apparition du rapport final où l'on trouvera les détails et les reproductions nécessaires pour apprécier ces découvertes.

La mission impériale allemande continue le déblaiement des temples de Ba'albek, tandis que d'autres expéditions allemandes opèrent avec fruit au temple d'Echmoun à Sidon et à Tell Moutesellim, site probable de Megiddo; mais il ne nous appartient pas de faire figurer ici ce que nous avons pu connaître des résultats qui n'ont pas encore été publiés.

Jérusalem, 1er septembre.

H. Vincent.

RECENSIONS

Cursus Scripturae sacrae... Josue, auctore Fr. de Hummelauer, S. J., in-8° de 531 pages; Lethielleux, Paris, 1903.

Chacun des commentaires que le R. P. de Hummelauer publie avec une si louable célérité marque un pas en avant dans la voie d'une critique très indépendante et très personnelle; chaque fois aussi il se met en règle avec la tradition par des citations copieuses qui en marquent moins les jalons que son droit à des opinions nouvelles.

En matière de critique textuelle, cette liberté va jusqu'à dire : « Les Hébreux ne se préoccupaient pas de l'auteur, mais du livre, de la lettre morte, mais de la lettre vivante, *textus habebant non fixos sed fluxos* » (p. 80). C'est net et Richard Simon ne s'est pas exprimé avec cette force. Le texte grec, considéré comme très supérieur, est soigneusement comparé avec le texte massorétique.

Même attitude quand il s'agit de l'histoire. La perfection de l'histoire biblique ne consiste pas dans la conformité absolue avec les faits et les discours prononcés, mais dans l'aptitude à édifier les lecteurs (p. 82). Une page assez piquante nous introduit dans l'intérieur d'une famille juive où l'on saute les passages qui n'édifient pas, comme on fait encore dans nos réfectoires pour les généalogies; puis on cesse de les copier, et parfois ce sont ces manuscrits négligés qui représentent pour nous le texte biblique. S'il faut être inspiré pour écrire une page de la Bible, point n'est besoin d'inspiration pour y pratiquer des coupures (p. 288 ss.). Le R. P. pense sans doute qu'il n'est pas non plus nécessaire d'avoir même une assistance spéciale pour combler ces lacunes, et il y travaille de son mieux. Dans les Nombres il avait imaginé toute une apostasie des Israélites à Cadès. Ici il suppose une autre apostasie avant la mort de Josué dont la famille aurait été exterminée par les Moabites (1). C'est pour expliquer, vaille que vaille, comment les victoires foudroyantes de Josué peuvent se concilier avec le premier chapitre des Juges. Le R. P. rétracte de fort bonne grâce son opinion ancienne : les faits des Juges (I-II, 6) sont placés entre la conquête de Josué et la réunion à Silo (XVIII). Il n'est donc fait aucune concession à la conciliation large de Poels, dont le livre sur le sanctuaire de l'arche ne figure pas dans la bibliographie.

L'auteur n'a pas peur des miracles, mais il ne tient pas à les grossir. Le passage du Jourdain à pied sec est rendu plausible par ce qui arriva au temps de Bibars. Une colline ayant glissé dans le fleuve avait interrompu son cours. « Ce qui arriva en l'an 1267 a pu se faire au temps de Josué. Vous avez l'eau qui s'arrête comme un mur, c'est-à-dire arrêtée par un mur de terre et de rochers; vous avez le fleuve à sec pendant plusieurs heures » (p. 137).

Mais le soleil qui s'est arrêté à la voix de Josué? Cela veut dire simplement qu'il a suivi sa route. Interrompus par l'affreux orage de grêle qui les voilait, ses rayons ont reparu au moment voulu, et telles étaient les ténèbres de cette sorte d'éclipse, qu'on a bien pu dire que ce jour-là il y a eu deux jours consécutifs. Il est ainsi superflu de chercher dans les sciences naturelles une explication suspecte. A tout le

(1) Un *lapsus calami* malencontreux met les Moabites sous la conduite d'Aod : « (Josue) cujus *familia* non multo post a Moabitis duce Aod tota extirpatur » (p. 17).

moins fera-t-on bien de ne pas faire parler la science sans la connaître : « minime vero decet invocata Dei omnipotentia dissimulare rerum naturalium imperitiam » (p. 349). — C'est fort bien, mais pourquoi ne pas dire simplement que les termes renferment une exagération poétique? — Cela est tout à fait défendu, parce que la phrase poétique est glosée par le texte qui la suit comme un fait historique. Et pourtant quand on objecte le texte d'Eccli. XLVI, 4, l'auteur répond que ce n'est pas dans un autre texte biblique qu'il faut chercher la vraie notion des faits; mais espère-t-on vraiment tirer la petite explication rationaliste du texte de Josué?

La partie la plus importante du livre de Josué est la topographie. Elle est malheureusement un peu négligée. Une critique détaillée nous entraînerait trop loin. La seule limite de Juda montre que l'auteur est peu au courant des derniers travaux. Par exemple, pour la pierre de Boen complètement inconnue (p. 332), on aurait pu citer Clermont-Ganneau (*Arch. Researches,* II (1896), p. 10 ss.); la fontaine de Rogel est plus probablement Um ed-Deredj, près de Jérusalem et presque le long du chemin qui conduit à Béthanie (!); comment de là retourne-t-on à la vallée de Hinnom qui pour l'auteur contourne le Sion traditionnel? Pourquoi Nephtoa n'est-il pas Lifta? Ne serait-ce pas que l'auteur s'est contenté trop souvent du manuel commode de Buhl, sans le suivre dans ses déductions logiques?

La méthode du R. P. de Hummelauer se dessine donc de plus en plus. Ce n'est pas, comme pour tels autres volumes du *Cursus,* le dernier mot d'une exégèse — qui s'éteint, c'est une exégèse de transition qui fraye la voie à une exégèse nettement critique. Pour éviter de l'aborder de front l'auteur use largement de la conjecture — *conjecturam conjecturâ firmabo* (p. 340) — et suppose de telles altérations du texte par des causes accidentelles que le système des documents porte finalement moins d'atteintes à l'intégrité de la Bible. C'est ce que le R. P. Durand, S. J., a très bien compris : « Le moyen le plus ordinaire d'avoir raison de ces discordances est de recourir à l'hypothèse de l'altération des originaux... Si nous ne procédons pas en tout ceci avec une rigueur méthodique, nous jetons la suspicion sur l'intégrité du texte en général. C'est pour le coup qu'on ferait « planer l'ombre épaisse du scepticisme sur toute la Bible ». Heureusement qu'il n'est pas nécessaire de tomber de Charybde en Seylla (1)! » Dans le même excellent article, le P. Durand propose une solution beaucoup plus satisfaisante : « Un auteur, qui livre sans appréciation tous les renseignements dont il dispose sur le même fait, bien qu'ils soient divergents ou même contradictoires, avertit suffisamment qu'il n'a pas une foi entière dans ses documents (2). » Voilà qui eût dispensé le R. P. de Hummelauer de bien des conciliations forcées. Et cela s'applique manifestement aux sources englobées dans un seul récit par une rédaction : « Sommes-nous obligés de mettre toujours en harmonie les récits divers d'un même fait, tel qu'il s'en rencontre dans tous les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament? S'attachera-t-on invariablement à maintenir la diversité d'événements, qui sont racontés pourtant avec une similitude de circonstances touchant à l'identité? Dans un historien profane, on y verrait sans difficulté des doublets, c'est-à-dire des traditions diverses concernant un même fait. Je signale, à titre d'exemples, le double enlèvement de Sara suivi bientôt de celui de Rébecca (Gen.,

(1) *L'autorité de la Bible en matière d'histoire* (*Revue du Clergé français*, 1er déc. 1902, p. 27).

(2) *Loc. laud.*, p. 22. Le R. P. Durand, qui veut bien renvoyer à la *Revue biblique* 1896, p. 506, à propos des expressions du R. P. Prat, *Études* 1901, p. 496, me permettra de me citer ici (*RB.* 1897, p. 371) : « Si vraiment il place dans la même page deux récits contradictoires du même fait, il est impossible de supposer qu'il a pris la responsabilité des deux versions et qu'il les enseigne toutes deux. »

XII, XX, XXVI), Moïse tirant l'eau du rocher (Exod., XVII; Num., XX), la dénomination de Bersabée (Gen., XX, XXVI), de Béthel (Gen., XXVIII, XXXV), la première rencontre de David avec Saül (I Reg., XVI, XVII), le double récit de la chute d'Israël (IV Reg., XVII, XVIII, 9-15), etc. (1). »

Le R. P. Durand n'est point un isolé. Dans les *Études* qui sont beaucoup plus immédiatement sous la direction de la Compagnie, le R. P. Méchineau, dont on n'a pas oublié les sorties intransigeantes, semble avoir cédé la parole au R. P. Prat, auteur d'articles très solides sur *Les historiens inspirés et leurs sources* (20 janv. 1901), *Progrès et tradition en exégèse* (5 nov. et 5 déc. 1902), et au R. P. Condamin, *La Bible et l'Assyriologie* (20 nov. et 20 déc. 1902). On ne s'étonnera pas que la doctrine de ces trois savants religieux soit en harmonie avec celle de la *Revue biblique* qu'ils ont plusieurs fois honorée de leur collaboration.

Pourquoi le R. P. de Hummelauer n'entrerait-il pas dans cette voie pleine d'espérances? En achevant sa propre évolution, il ne ferait que conduire l'exégèse au point que plusieurs de ses confrères de France ont déjà fait leur, comme le point de départ de l'exégèse de l'avenir.

I. **Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter**, von D. Wilhelm Bousset, ord. Professor der Theologie zu Göttingen, 8° de XIV-512 pp.; Berlin, Reuther et Reichard, 1903.

II. **Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter**, kritisch untersucht von Felix Perles, 8° de 133 pp.; Berlin, Peiser, 1903.

I. Il faut un courage peu ordinaire pour aborder une exposition d'ensemble de *la Religion du Judaïsme au temps du Nouveau Testament*.

La première difficulté consiste à dater les sources. Très souvent cela est impossible. De plus, il s'agit moins d'ouvrages originaux, reflétant la pensée d'un homme, que d'ouvrages anonymes, d'extérieur et de fait, échos de traditions très anciennes, ou d'opinions fraîchement éclosES qui se donnent pour des traditions. Le livre fût-il daté, on ne saurait pas le plus souvent de quand date sa doctrine. Et d'où viennent ces traditions et ces idées? C'est un moment de syncrétisme, non point restreint, comme le mélange gréco-romain, à deux peuples à la fois homogènes et bien distincts; les éléments les plus disparates de l'Europe et de l'Asie sont jetés ensemble sans qu'aucune combinaison stable en résulte, jusqu'au jour où le Christianisme paraît tout à coup, avec une unité qui le met dans un puissant relief et un élan qui lui assure la victoire. Le Christianisme n'est-il qu'une résultante de cette fermentation obscure? On a souvent essayé en vain de le soutenir. Mais est-il tellement original qu'il ne se rattache à rien d'antérieur? Personne ne le prétend. Les évolutionnistes iraient contre leurs principes, et les chrétiens feraient peu de cas des dispositions de la Providence. Et pour remonter plus haut, cette religion du Judaïsme est-elle sortie toute entière de l'ancienne religion d'Israël, par la fécondité de ses propres principes, ou s'est-elle transformée plus ou moins au contact des autres religions? Tels sont les problèmes qui préoccupent depuis longtemps M. Bousset et qu'il entreprend de résoudre ou du moins de poser distinctement pour les acheminer vers une solution satisfaisante.

L'ouvrage est divisé en six sections. Selon la manière souvent suivie en Allemagne, il y a un texte plus gros, dont les preuves sont fournies par un texte plus fin, sans parler des notes; le tout est extrêmement compact.

Première section, les sources. Il était impossible de faire un pas sans fixer l'époque

(1) *Loc. laud.*, p. 25.

des documents sur lesquels toute l'argumentation repose. Les dates de M. Bousset sont, dans l'ensemble, celles de Schürer. Bousset est peut-être plus conservateur sur ce point particulier, si par là on entend qu'il admet volontiers les dates les plus hautes. Il reçoit aussi comme authentique le *De vita contemplativa* de Philon. Lorsqu'il s'agit des documents iraniens, c'est la même propension — qui est loin d'être partagée par tous les spécialistes — à leur reconnaître, pour le fond du moins, une haute antiquité. Le doute, qui malgré tout demeure, pèse lourdement sur les citations si largement empruntées au livre d'Hénoch, qui entre, avec le testament des Patriarches, comme un élément essentiel dans les prémisses de l'auteur.

La deuxième section traite de la transformation de la piété juive en Église. Pour la formation d'une Église, Bousset demande trois conditions : 1° la religion se sépare ou commence à se séparer de la vie nationale du peuple; 2° cela ne devient pas de l'individualisme, mais il se crée des formes d'unité religieuse qui ne dépendent pas de la vie nationale; 3° la religion commence à franchir les bornes de la nation sous ces nouvelles formes. Avant les Macchabées, les deux premières conditions se réalisent, mais la troisième ne se vérifie qu'après la grande extension de la diaspora que l'auteur suppose assez récente et douée d'une extrême fécondité.

Naturellement Bousset prend pour point de départ le concept protestant d'Église : à ce compte on ne voit pas pourquoi les adorateurs de Mithra ne seraient point une Église. Pour nous, une Église n'existe pas sans une autorité, et ce qui a justement fait défaut au Judaïsme, c'est une autorité religieuse reconnue. Il y avait une autorité religieuse plus apparente que réelle, le grand prêtre; la véritable autorité religieuse était le parti Pharisien, mais il lui manquait la consécration légale. Faute de ce principe directeur, l'étude de M. Bousset est un peu flottante. A certains moments on serait tenté de le contredire, lorsqu'il semble reconnaître vraiment au judaïsme le caractère d'une église universelle. Puis il se reprend très heureusement : « quiconque passait réellement à la religion juive, devenait juif » (p. 79). Malgré tout, il nous semble que M. Bousset a trop insisté sur la tendance du Judaïsme à devenir universel : puissance mondiale, domination universelle, soit; église établie jusqu'aux extrémités du monde, en dehors du pays juif, soit encore; mais non pas en dehors de la nation. Bousset imagine que les Pharisiens, qui ne pouvaient tolérer qu'une dynastie nationale fût profane, ont pu se montrer indifférents vis-à-vis d'une dynastie étrangère. Le Pharisaïsme a pu être indifférent sous Hérode — et n'aurait-ce pas été par force? — à l'administration et à la politique, mais il est indissolublement lié à l'idée nationale, et c'est par lui que l'exclusivisme triomphe après la chute de Jérusalem. Disons encore une fois qu'il ne s'agit que d'une nuance, car Bousset reconnaît très bien qu'au temps même d'Hérode on devient plus rigide sur les observances, la nourriture, les purifications, le sabbat, ce qui n'était pas pour faciliter l'expansion religieuse. « Il s'entend de soi que le canon de la morale ne vaut, d'une façon générale, que pour les concitoyens » (p. 113); « on s'intéresse aux non-juifs, dans l'espérance qu'ils deviennent juifs » (p. 114).

Un facteur considérable dans le développement du Judaïsme, c'est la Synagogue. Contrairement à Schürer, Bousset pense qu'elle est postérieure aux écoles sacerdotales et ne daterait que du temps des Macchabées, ce qui paraît très vraisemblable.

La troisième section est consacrée aux espérances religieuses. C'est la partie la plus neuve de tout l'ouvrage. Je ne sais pourquoi l'auteur l'intitule : *Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion*, ce qui signifie peut-être la dépendance du judaïsme par rapport à ses données nationales, car elle est divisée surtout en deux grandes parties, l'une traitant des espérances messianiques, l'autre de l'Apocalyptique; or il

semble que, dans la pensée de l'auteur, l'ensemble des idées apocalyptiques est comme un nouvel apport aux anciennes idées messianiques d'Israël, sous l'influence des religions et des philosophies du dehors.

La tentative de distinguer aussi fortement ces deux points de vue n'était pas sans difficulté, car ils se rencontrent le plus souvent dans les mêmes livres, et on ne peut même pas parler d'une succession rigoureuse, pour les ouvrages plus nettement caractérisés, puisque les Psaumes de Salomon et l'*Assumptio Mosis* retombent dans l'idéal national. Quoi qu'il en soit, il faut savoir beaucoup de gré à M. Bousset d'avoir rangé sous des rubriques différentes tous ces concepts plus ou moins heurtés; le royaume de Dieu — qui est surtout celui du peuple —, la ruine de ses ennemis, le Messie, ses précurseurs, l'ère nouvelle, le siècle présent et le siècle futur, la lutte des démons contre Dieu, l'Antéchrist, le jugement général, le Fils de l'homme, la résurrection des morts, le jugement particulier, le paradis et l'enfer. Si, malgré tout, l'impression qui demeure est celle d'un chaos, c'est une impression strictement conforme à l'histoire, et on comprend mieux l'esprit créateur du Christianisme qui a vraiment fait sortir un nouveau monde religieux de ce mélange confus des plus hautes espérances dues à la révélation unies aux rêves des imaginations juives, excitées par le contact des idées étrangères et exaltées par une succession inouïe de triomphes et de revers.

Le paragraphe du Fils de l'homme est particulièrement intéressant. M. Bousset s'est affranchi du joug de l'interprétation courante en Allemagne qui ne voit dans le Fils de l'homme de Daniel que le peuple d'Israël. Il fait remarquer très bien à Wellhausen que, quel que soit le sens premier de l'araméen *bar-nochô*, et quand bien même ce serait simplement un homme quelconque, l'expression avait pris une portée immense. L'origine de ce terme est inconnue. Bousset en conclut qu'il vient d'un coin encore ignoré du synerétisme religieux. Pourquoi pas du ciel par le pressentiment inspiré d'un prophète?

La quatrième section examine successivement les divers objets de la foi individuelle, la foi en Dieu, l'angélologie, la démonologie, les spéculations sur les hypostases divines, la piété juive, l'anthropologie et la morale. Beaucoup d'observations ingénieuses, de formules bien frappées, avec une tendance très marquée à apprécier les divers phénomènes religieux d'après l'idée que l'auteur se fait lui-même de la religion. Il y a aussi de l'exagération à représenter la croyance aux démons comme ayant abouti à un véritable dualisme; le monde serait tellement livré aux puissances du mal que « Dieu a disparu de l'histoire » (p. 301). La formule est assurément trop dure. L'auteur a été mieux inspiré quand il a noté seulement que l'individualisme grandissant avait altéré la confiance inébranlable de la nation envers le dieu d'Israël et que le Judaïsme n'avait pas la force de rétablir cette confiance sur de nouvelles bases (p. 360).

La cinquième section est consacrée à Philon et aux Esséniens. Philon est étudié surtout comme une âme religieuse; on renvoie pour ses théories philosophiques aux études antérieures. Le chapitre sur les Esséniens ne renferme pas d'éléments nouveaux. On écarte le rapprochement avec les pythagoriciens pour insister sur le rôle du bain et du repas commun, caractérisés comme de véritables sacrements.

La sixième section voudrait pénétrer le mystère de cet ensemble incohérent d'idées et de pratiques. Cette incohérence même ne suppose-t-elle pas des emprunts? Et l'auteur se tourne sans hésiter vers la religion des Perses qui aurait surtout exercé son influence sur les idées eschatologiques. Ce rapprochement est des plus scabreux (1).

(1) Un détail. Après le grand incendie du monde, la terre sera plane et sans montagnes. Cette

L'auteur a le bon goût de reconnaître que c'est la partie conjecturale de son œuvre. Il suppose que le contact entre les Perses et les Juifs s'est opéré en Babylonie, et cela est très vraisemblable. Ne conviendrait-il pas dès lors, avant toutes choses, de savoir ce que la religion de l'Iran a emprunté à Babylone? Il ne semble pas que les Perses aient eu une influence sensible sur les Grecs ou sur les Phéniciens; d'où viendrait leur empire sur les âmes juives, qui se sont senties si imperturbablement supérieures, au point de vue religieux, à la civilisation fascinante des Grecs? Cette raison de convenance devrait céder devant des preuves positives, mais elles n'ont pas été fournies. L'analogie exigerait en tout cas que les Juifs aient procédé, à l'Orient comme en Grèce, en s'assimilant délibérément quelques idées pour maintenir le prestige de leur religion. Dans quelle mesure tout cela pénétrait-il jusqu'au peuple? Et d'autre part, si les docteurs juifs n'ont pu exercer beaucoup d'action sur la nation perse, les livres juifs n'auraient-ils pas fourni plus d'une inspiration aux rédacteurs des traditions de l'Iran? Manifestement les théologiens sont obligés ici d'attendre l'accord des spécialistes qui malheureusement n'existe pas. L'ouvrage de M. Bousset peut être pour eux-mêmes une indication précieuse des problèmes à poursuivre; dans son propre domaine il sera encore plus apprécié (1).

II. M. Bousset a écrit un volume sur la *Religion du Judaïsme au temps du N. T.* — Mais, déclare M. Perles, le N. T., cela n'a aucune importance pour l'histoire du Judaïsme. Il fallait écrire : La Religion du Judaïsme au temps des Tannaïtes; et tout le monde aurait compris. — Tout le monde? cela dépend du point de vue. Pour M. Perles, le Christianisme, phénomène qui ne manque pas de grandeur, est à peine un incident dans l'histoire du Judaïsme; pour M. Bousset, dont les études ont pour objet principal le N. T., le Judaïsme n'entre en scène que comme point de départ. — Du moins fallait-il le mieux connaître, reprend M. Perles, et nous asssistons au sabbat bien connu que les savants israélites ne manquent jamais de faire aux malheureux chrétiens qui s'aventurent dans le labyrinthe du rabbinisme. Nourris dans le sérail, seuls ils en connaissent les détours, et, d'une façon générale, il n'est que trop vrai. Sur ce terrain la philologie seule est impuissante. Il serait beaucoup plus aisé d'expliquer le Digeste avec le vocabulaire de Virgile que le Talmud et consorts avec la seule connaissance de l'hébreu et de l'araméen. Mais alors pourquoi les savants israélites n'ont-ils encore donné au public aucune édition critique des textes, aucune traduction dont on soit satisfait parmi les Juifs eux-mêmes? Peuvent-ils reprocher aux chrétiens de se servir des instruments qu'ils leur fournissent?

Les griefs soulevés contre M. Bousset sont de deux sortes. D'abord Bousset, très au courant de la littérature des apocryphes, n'a que très incomplètement dépouillé la littérature rabbinique. Ce premier reproche est assez juste, avec ce tempérament que la littérature rabbinique, disons par exemple le Talmud, rentre beaucoup moins que les apocryphes dans le thème de Bousset qui n'a pas pour but d'étudier l'influence des Tannaïtes sur le Judaïsme, mais les idées répandues parmi les Juifs au temps du N. T., idées que le Talmud a en partie canalisées tandis qu'il rejetait les autres tacitement ou n'avait pas à s'en occuper.

Plusieurs des querelles suscitées par Perles portent uniquement contre l'ouvrage : « Religion du Judaïsme au temps des Tannaïtes », ouvrage que nous lui serions reconnaissants d'écrire, mais que Bousset n'a pas voulu aborder.

idée est purement iranienne; elle a pris naissance dans un climat rude, etc. (p. 487). — L'auteur connaît-il les chemins de Palestine?

(1) Les fautes d'impression sont beaucoup plus nombreuses que nous n'étions habitués à les rencontrer dans les ouvrages de ce genre.

L'ignorance du rabbinisme serait aussi la cause d'un défaut encore plus grave; le tableau tracé par Bousset manquerait du moins d'impartialité objective et serait injurieux pour le judaïsme. Ne connaissant pas les sources, il a omis de citer mainte admirable sentence des Rabbins, et a essayé de déterminer une sorte de moyenne de la moralité, de la vertu, de la religion des Juifs, qui serait fort inférieure au vrai niveau, et cela surtout parce qu'il a ajouté foi aux écrits du N. T. Et nous sommes en effet très édifiés de lire dans Perles nombre de mots admirables et bien frappés, inspirés au rabbinisme par la tradition de l'A. T. Tout cela est fort beau. Mais Perles se figure-t-il que c'est avec de pareils matériaux qu'on écrit l'histoire religieuse? Serions-nous admis à conclure des sentences des saints à la valeur moyenne des chrétiens? On clamerait que c'est de l'histoire à la façon du P. Loriquet, et nous serions bien étonné si dans le judaïsme lui-même on souscrivait si facilement à la canonisation en masse des rabbins, telle qu'elle est présentée par exemple à la p. 66 s. de Perles. Encore Perles aurait-il dû savoir gré à Bousset de n'avoir pas cité plus abondamment leurs puérilités et leurs sottises dont rougissent les Juifs éclairés de nos jours. Il est en effet très facile de prouver que le Judaïsme a toujours eu le mariage en honneur, et s'il a mis les non-mariés au premier rang de ceux que Dieu condamne, l'intention polémique contre le célibat ecclésiastique est peut-être une preuve qu'il a été plus influencé qu'on ne le voudrait par le Christianisme, ne fût-ce que pour en prendre le contrepied. Donc les Juifs estiment le mariage. Mais il suffit de lire certain traité du Talmud pour voir quelle idée le rabbinisme se fait de la femme. Entre l'idéal des chevaliers et cette source perpétuelle d'impureté rituelle qui peut compromettre en un instant toute la cave d'un pieux rabbi, il y a loin.

Et en somme il ne s'agit pas ici de philologie, mais d'histoire religieuse. Une erreur menue, telle que M. Perles en relève quelques-unes, ne change rien à l'appréciation moyenne des faits, et si on avait le courage de lire les ouvrages juifs seulement dans les traductions que les savants de cette nation nous ont données et qui doivent bien du moins rendre les idées dans leur ensemble, on emporterait peut-être une idée moins favorable du judaïsme que celle qui ressort du livre de Bousset qui manifestement a voulu être impartial.

Néanmoins la science conserve toujours ses droits à l'exactitude minutieuse du détail, et nous devons remercier M. Perles de nous apprendre que l'expression royaume de Iahvé (1) n'existe pas. On lui doit aussi des traits assez jolis; il y a de tout dans le Rabbinisme et il est clair que Bousset ne le connaît pas assez à fond pour prononcer que telle ou telle idée lui est étrangère. En pareil cas il est sorti mal à propos de son prudent niveau moyen. Encore est-il que certaines nuances ont peut-être échappé à M. Perles, précisément parce que l'élan du Judaïsme vers l'idéal ne revêt que rarement (ne disons pas jamais, car on pourrait nous opposer un Tannaïte ou un Amorra!) l'attitude chevaleresque. Par exemple Bousset écrit : « Cette fière parole de Paul, que l'homme pieux se glorifie des souffrances, aucun Juif pieux ne l'a prononcée et n'a pu la prononcer » (p. 353). — A cela Perles oppose (p. 27) : « Ceux qui sont humiliés, sans humilier les autres, qui entendent des affronts sans les rendre, qui agissent par amour et se réjouissent des souffrances, c'est à eux que s'applique le vers (Juges v, 31) : ceux qui aiment Dieu ressemblent au lever du soleil dans sa splendeur. » C'est fort beau, et il est fâcheux que cette *barayta* soit anonyme. Mais Bousset a sans doute voulu citer Colos., I 24 (2) où on lit encore un petit : *pour vous*,

(1) מלכות יהוה, où Bousset a mis indûment daguech dans le caph.

(2) S'il tient cette épître pour authentique de Paul!

que je souhaiterais bien lire dans le Talmud : « *Qui nunc gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea, quae desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore ejus, quod est Ecclesia.* » Sans s'élever jusqu'à la joie dans les souffrances, la résignation est encore une belle chose. Je ne sais pourquoi M. Perles prétend qu'elle est absolument contraire à l'esprit du Judaïsme (1), et la preuve, c'est que le mot ne se trouve pas en hébreu. Comme M. Perles dit *Resignation,* il faut croire que cette vertu n'est pas moins étrangère aux cœurs allemands, et finalement qu'est-ce que ce peut être? Car les mots français transportés en allemand prennent souvent un sens qui nous échappe complètement. Dans l'esprit de Bousset ce n'était point un grief intolérable, puisqu'il en trouve des traces dans saint Paul (p. 352).

Naturellement Perles s'efforce surtout de montrer que le Judaïsme est exempt de particularisme. Tâche difficile, malgré de très belles paroles. Le culte naïf de la nation pour elle-même éclate malgré tout, et il est assez joli que Perles cite comme preuve de l'estime des Juifs pour la chasteté : « celui qui n'a pas de pudeur, il est sûr que ses pères n'étaient pas au Sinaï » (p. 89) (2)!

P. S. Bousset a répondu par une petite brochure bien tournée : *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum*, chez Reuther et Reichard (Berlin).

Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Von D. W. Wrede, o. Professor der ev. Theologie zu Breslau, 8° de xiv-292 pp. ; Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1901.

Il est un peu tard pour rendre compte de ce livre. Mieux vaut l'avouer à nos lecteurs que de laisser passer inaperçu un ouvrage aussi symptomatique. C'est l'œuvre d'un radical, mais d'un radical qui pense par lui-même et ces enfants terribles laissent parfois échapper de bonnes vérités. M. Wrede n'est pas satisfait de la critique historique des Évangiles, telle qu'elle a été pratiquée par les maîtres les plus en vue en Allemagne — et il lui dit son fait.

On ne se rend pas assez compte que les documents sont l'œuvre d'une génération postérieure, écrits en vue de besoins nouveaux. On se contente d'enlever ce qui est miraculeux, on met en suspicion les points où l'auteur semble se contredire ou être en contradiction avec un autre auteur... On prend tout le reste pour de l'histoire. Au lieu donc d'approfondir l'étude de chaque auteur, de se pénétrer de son esprit, on en extrait comme contenu historique ce à quoi l'auteur n'a pas songé. Pour arriver à ce résultat, on combine les vraisemblances psychologiques, ce qui est une manière de deviner. Finalement « chaque auteur conserve des paroles traditionnelles ce qui peut entrer dans sa construction des faits et dans sa conception de la possibilité historique; on rejette le reste » (p. 1-4 ; 86).

Cette critique sévère de la méthode rationaliste éclectique n'est que juste. Sur le terrain du N. T., Wrede lui adresse les mêmes reproches que Winckler a formulés

(1) P. 126. « Der Begriff der Resignation ist dem Judentum innerlich so fremd, dass die hebräische Sprache nicht einmal einen Ausdruck dafür hat. »

(2) Les questions contemporaines étant exclues de la *Revue*, nous ne pouvons qu'indiquer ici une thèse sur *la Renaissance de la littérature hébraïque* par M. Nahum Slouschz. Il paraît en résulter — comme de tant d'autres indices — que le rabbinisme est beaucoup moins en faveur dans les cercles juifs qu'on ne le conclurait de la brochure de M. Perles. Dans la Lithuanie, cet Eldorado des Juifs, où toute mère lithuanienne chantait en berçant son fils : « la thora, c'est la meilleure *sechora* (marchandise) » (p. 72), « les écrivains hébreux déclarent la guerre à l'autorité rabbinique, réfractaire à toute innovation et opposée au progrès » (p. 226). Le Judaïsme est, il est vrai, plus vivant, plus remuant, plus actif que jamais, mais en dehors des esprits éclairés qui se fondent le plus possible dans la culture occidentale, souvent au détriment de leur foi, ce n'est pas vers les Tannaïtes que se porte l'attention. Le Messianisme semble l'emporter sur l'observance minutieuse de la loi et entraîner les masses vers un idéal de résurrection nationale.

contre les théories de Stade et de Wellhausen dans l'histoire d'Israël : constructions arbitraires, au goût de chacun, en se servant des documents pour en tirer une histoire toute différente de celle qu'ils ont voulu raconter. Évidemment, c'est un jeu dangereux; la critique a vraiment mauvaise grâce à bâtir des histoires d'après des documents dont elle a ruiné l'autorité; ce ne sont plus alors que des conjectures.

Que faire? étudier d'abord les documents à fond et se pénétrer de ce qu'ils ont voulu dire. En matière évangélique, ce sera surtout une étude de l'évangile de Marc, que la critique — et Wrede accepte ce verdict — considère comme le plus ancien. Cela ne veut pas dire qu'on soit fixé sur sa date. Wrede pense qu'on ne peut pas prouver ni qu'il soit antérieur, ni qu'il soit postérieur à l'an 70. L'hypothèse la plus favorable à l'historicité de Marc est donc qu'il a écrit trente ans après les faits. Mais il ne faut pas oublier qu'il reflète les idées de la communauté, — nous dirions de l'Église.

C'est donc surtout une étude sur saint Marc que Wrede a écrite; les autres évangélistes n'entrent en ligne que pour être comparés à Marc sur le point capital : le secret gardé par Jésus envers le public touchant sa Messianité, et l'incapacité des disciples à le comprendre avant la Résurrection.

Qu'il y ait quelque exagération à faire de ces deux points l'idée dominante de tout l'évangile de saint Marc, il se peut. Il est presque impossible qu'un critique ne cède à la tentation de tout ramener au dessein qu'il croit saisir. Cependant il est bien remarquable qu'au point de vue exégétique Wrede est beaucoup plus rapproché que l'école semi-rationaliste régnante de l'interprétation catholique traditionnelle. Il ne manque aucune occasion de faire remarquer à quel point, pour Marc, Jésus a un être surnaturel (1), à quel point sa mission est divine, à quel point son action est mystérieuse; de sorte que, sans méconnaître le caractère propre du quatrième évangile, il note qu'il y a déjà dans Marc beaucoup de l'esprit de saint Jean. L'école régnante atténuait les termes de Marc parce qu'elle le considérait presque comme un historien fidèle dont elle tenait à s'écarter le moins possible; puisqu'on était décidé à éliminer le surnaturel, il était opportun de l'affaiblir dans Marc pour que l'écart parût moins grand entre le document et la nouvelle histoire. On dirait presque que Wrede corse le surnaturel de Marc, pour conclure qu'il n'est pas un historien et qu'il n'a conservé aucune idée exacte de la véritable histoire de Jésus. La raison? c'est précisément ce surnaturel. Si Wrede n'insiste pas, c'est qu'il est sûr de se rencontrer sur ce terrain avec ceux mêmes qu'il combat. D'ailleurs cela est dit très clairement. Le miracle et la prophétie sont forcément exclus de l'histoire pour tous ceux qui n'admettent que les critères historiques (p. 7). Tout ce qu'on peut admettre, c'est qu'une histoire où figurent des miracles peut, par ailleurs, relater des faits réels. Les prédictions sont créées de toutes pièces, puisqu'elles font allusion à des choses que Jésus ne peut avoir connues; il est surtout évident que Jésus ne peut avoir prophétisé qu'il reviendrait si tôt à la vie (p. 87). Les faits surnaturels compromettent même tout ce qui les avoisine, c'est une véritable contagion. On lit (page 96) que puisqu'une prédiction suit, c'est déjà une marque que la scène n'est pas historique, et (p. 98) que si la prédiction qui précède n'est pas historique, la scène qui suit ne peut pas l'être non plus, puisqu'elle en est l'écho.

Ces choses sont bonnes à dire et à répéter. Trop souvent on voudrait nous faire accroire que les conclusions de la critique sont purement scientifiques, qu'elles ne repo-

(1) L'auteur partage cependant l'erreur exégétique commune en Allemagne, qui fait commencer cet être surnaturel au baptême, dans la perspective de Marc, comme si cela avait le sens commun dans le système de l'auteur où Marc parlerait de Jésus non d'après des souvenirs historiques, mais d'après la théologie de son temps.

sent nullement sur la négation du surnaturel. Tout le monde n'a pas la franchise de M. Wrede. On cherche, il le faut bien, des raisons critiques pour exclure le surnaturel : mais enfin le parti en est pris ; si la négation du surnaturel n'est pas affichée comme le point de départ de la critique, elle est toujours supposée comme un principe incontestable. Wrede lui-même ne se croit pas dispensé de relever dans saint Marc quelques preuves purement critiques pour lui dénier le titre d'historien. Et cela est en somme secondaire. Quelques inconséquences de style prouvent seulement son ingénuité. Il n'est pas certain non plus qu'il ait raconté les faits dans leur véritable ordre chronologique ; aussi bien ne le prétend-il pas.

Marc nous montre-t-il Jésus dévoilant peu à peu son messianisme par une savante progression pédagogique? C'est l'opinion courante, mais il nous semble que Wrede lui oppose des difficultés insurmontables. Ce qui est capital, ce n'est pas de savoir exactement dans quel ordre il faut placer les faits, c'est de saisir exactement le portrait que Marc a voulu tracer de Jésus — et en cela Wrede a assez bien réussi — et d'être fixé sur l'origine de la conception dogmatique sur Jésus qui domine l'évangile de Marc.

D'après Wrede, Jésus n'a été reconnu comme le Messie qu'après sa résurrection. L'opinion que les disciples ont acquise, que Jésus était ressuscité, de quelque manière que se soit formée leur foi sur ce point, leur a persuadé qu'il était le Messie. Étant le Messie depuis sa résurrection, il était donc durant sa vie un Messie en expectative, d'où l'idée toute prochaine qu'il était un Messie commencé. Mais on ne pouvait aller plus loin dans cette voie sans se heurter à un obstacle invincible : un maître qui parcourait les campagnes en guérissant et en consolant n'avait vraiment rien du Messie. D'où cette transaction que Jésus était bien le Messie, mais qu'il avait été un Messie caché, et que ce mystère même était voulu de Dieu, et que l'aveuglement des disciples était aussi un dessein spécial de la Providence. Voilà comment Marc a pu écrire un Évangile dont tous les traits proclament que Jésus est le Fils de Dieu, en ménageant l'opinion ancienne qu'il n'était devenu Messie que par la résurrection. Son système ne lui est d'ailleurs pas personnel ; il reflète la croyance actuelle de la communauté pour laquelle Jésus est le Fils de Dieu.

Malheureusement pour ce système, son point de départ est une conjecture démentie par les faits. L'auteur cite un texte fort peu clair (Actes, II, 36), auquel il suffit d'en opposer un autre, de la même source (Actes, X 38), diamétralement opposé aux vues du critique allemand. Quant aux textes de S. Paul, ils prouvent justement le contraire, si du moins S. Paul a eu une doctrine. Certes, l'apôtre a mis dans tout son jour le grand fait de la résurrection ; mais elle a manifesté, non pas constitué, le Fils de Dieu, ou si elle l'a constitué de quelque façon, c'est dans la gloire. La même personne a eu deux rôles, un rôle d'humiliation et de souffrances, puis un rôle glorieux. Que la résurrection ait constitué Jésus (qui par ailleurs était Fils de Dieu) dans la gloire, cela peut être la pensée de S. Paul, mais on ne peut pas nier non plus que S. Paul a attribué à sa mort une efficacité rédemptrice dont il faut tenir compte.

Tous les faits mis en lumière par Wrede s'expliquent suffisamment s'il est vrai que les disciples n'ont pleinement et définitivement été éclairés sur Jésus qu'après sa résurrection. Le plan de Marc s'entend alors aisément et il n'y a pas lieu de le soupçonner d'être irréel, puisqu'il affirme un fait très naturel, et plutôt contraire à la haute opinion que l'Église primitive devait avoir de ses chefs. Marc se rend très bien compte qu'il expose des choses très surnaturelles, contraires à l'idéal vulgaire des Juifs et qui pour ces deux motifs devaient être difficilement acceptées. La communauté, dont il

est en effet l'organe, croit en Jésus, Fils de Dieu, et a conscience de n'y croire que pour de bonnes raisons.

Ces raisons, on les nie, parce que surnaturelles. Mais alors comment s'explique-t-on la foi de la communauté? Il est très ingénieux de rechercher quelles nuances la foi de la communauté a projetées sur l'histoire réelle; mais cette foi, comment est-elle née, sans miracles, sans prophéties, sans résurrection? c'est ce qu'on néglige de nous dire. Nous n'avons donc pas à insister là-dessus. Contentons-nous de signaler la phase intéressante (1) que traverse la critique des sources évangéliques.

I. **Die Keilinschriften und das Alte Testament** von Eberhard SCHRADER, Dritte Auflage, mit Ausdehnung auf die Apocryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament, neu bearbeitet von *Dr H. Zimmern* und *Dr H. Winckler*... Deuxième partie, religion et langue, de la page 343 à la page 653, avec une table pour tout l'ouvrage et une carte. Berlin, Reuther et Reichard, en deux fascicules, qui ont paru à la fin de 1902 et au commencement de 1903.

II. **Études sur les religions sémitiques**, par le P. LAGRANGE. Paris, Lecoffre.

I. Nous avons déjà parlé de la première partie de cet ouvrage, l'histoire, traitée par Winckler (*RB.* 1902, p. 451 ss.). Le prof. Zimmern est l'auteur de la seconde partie, consacrée à la religion et à la langue. La méthode est la même, c'est une synthèse; l'esprit est un peu différent. Il n'y a que dix pages réservées à la langue, mais très précieuses, parce qu'elles ajoutent aux généralités déjà connues un travail que personne n'avait encore tenté, l'indication des mots hébreux que l'auteur considère, non point comme rapprochés de l'assyrien par une origine commune proto-sémitique, mais comme empruntés tout faits à l'assyro-babylonien. On y a joint une liste des cananéismes qu'on rencontre dans les lettres d'El-Amarna.

La partie religieuse est beaucoup plus riche. Le sommaire marque déjà l'importance des sujets traités : le panthéon babylonien, les grands dieux, les dieux protecteurs, les démons, les divinités étrangères mentionnées par les textes babyloniens...; les mythes babyloniens, Création, Paradis, Rois anciens, Révélation primitive, Déluge, Descente d'Ichtar aux enfers, Mythe d'Étana, Épopée de Gilgamès, Nergal et Erechkigal; culte, superstition, religiosité, morale; le système du monde chez les Babyloniens, Ciel et Terre, les Sept Planètes, le Zodiaque, le monde souterrain, l'Au-Delà. Dans chaque paragraphe, l'auteur, après avoir esquissé le thème babylonien, énumère les rapprochements bibliques plus ou moins probables.

La partie babylonienne sera reçue de tous avec une vive reconnaissance. Zimmern est un des maîtres de l'assyriologie. Dans le premier élan des comparaisons on a répandu dans le public des notions plus ou moins hasardées. Les unes se sont vérifiées, d'autres ont été définitivement rejetées. Il est très difficile de s'orienter. Zimmern expose du moins, avec un sens très droit, l'état actuel de la science. On peut donc s'en rapporter à son exposé lorsqu'il s'agit de savoir si tel mot existe en assyrien, ou du moins de connaître les raisons — ici les textes — qui permettent de juger de son existence et de son sens.

Cette base acquise, on cherche dans la Bible et dans les apocryphes des points de comparaison. L'opération est délicate, et il est difficile d'y procéder sans se guider par des vues générales sur le développement des idées religieuses. Zimmern distingue avec raison deux moments de contact. Les Hébreux ont pu s'inspirer des idées babyloniennes répandues au pays de Canaan — selon nous il faudrait admettre un contact

(1) Les idées de Wrede ont été chaudement acceptées par Bousset, *Theolog. Rundschau*, août 1902.

beaucoup plus immédiat par les origines lointaines des Hébreux, dont l'auteur semble faire abstraction —; de plus, il est certain que la littérature juive de basse époque suppose une influence directe des idées babyloniennes. Ces deux faits pourraient être comparés à la conservation dans le Moyen Age de la civilisation ancienne, activée et transformée par la Renaissance. La difficulté pour distinguer les deux influences est augmentée de ce fait étrange que la religion babylonienne moderne est beaucoup moins documentée que l'ancienne, sans parler du croisement opéré par le parsisme. Sur ce dernier point, Zimmern estime très judicieusement qu'il conviendrait, avant de se prononcer sur l'influence du parsisme, de discerner les éléments babyloniens qu'il ne peut manquer de contenir.

C'est dans le même esprit de sage réserve que l'auteur déclare dans sa préface qu'il n'éprouve aucune confusion à laisser bien des questions en suspens, et qu'à côté des idées, des institutions, des mots qui paraissent avoir été vraiment empruntés par les Hébreux et les Juifs aux Babyloniens, il faut faire place à des suggestions et attirer l'attention sur des rapports simplement possibles.

Pourquoi faut-il que le texte lui-même ne semble pas toujours s'inspirer de cette prudente méthode?

Le nouvel ouvrage pousse la comparaison jusqu'au N. T., ce qui est très à propos, mais, si nous le comprenons bien, avec cette idée perpétuellement sous-entendue, que le N. T. n'est guère plus que la mise en œuvre par l'Église naissante des idées juives dont une bonne part remonte à Babylone. N'est-ce pas ce qui ressort du chapitre où toute la vie du Christ et la conception du Christ sauveur est assimilée au mythe de Mardouk? On lit en particulier (p. 440) : « Enfin les traits mythologiques dans la figure de Marie comme « Mère de Dieu », quoiqu'ils se soudent aussi peut-être à l'Isis égyptienne, se rattachent cependant en dernière analyse à l'Ichtar de Babylone. » Ici nous ne comprenons plus du tout, car s'il est un point évident dans l'histoire de l'Église, c'est que le titre de Mère de Dieu a été décerné à Marie comme la conclusion logique de la divinité de Jésus-Christ, exprimée par l'union personnelle. Zimmern nous fait grâce expressément de la comparaison spéciale de chaque apôtre avec un signe du zodiaque, mais il n'est pas certain que le nombre de douze, pourtant déjà consacré dans Israël par les douze tribus, ne doive pas son origine, au moins en partie, à des motifs mythologiques, qui ont fait considérer le Christ comme un héros solaire, entouré de 12 héros qui représentaient les 12 signes du zodiaque (p. 629)!

A plus forte raison n'hésite-t-il pas à s'associer à Winckler et à Stucken qui expliquent par la mythologie un grand nombre de figures et d'histoires bibliques, non seulement au temps des Patriarches, mais jusqu'au temps des Juges et des Rois. Il faut noter cependant qu'il se garde soigneusement d'entrer dans les détails et il ne manque jamais de rappeler à cette occasion qu'il ne prend pas fait et cause pour les explications de Winckler qu'il juge souvent sinon injustifiées, du moins prématurées.

On peut donc considérer cet ouvrage comme une admirable mine de renseignements dont on pourra user sans partager les vues de l'auteur sur le développement religieux; par exemple lorsqu'il s'agit des nombres, d'après le principe excellent de l'auteur, principe que nous avions déjà opposé à Winckler, que lorsqu'il s'agit de 70, il faut examiner dans chaque cas si on emploie le nombre avec la conscience de son sens astral primitif, ou comme un nombre rond d'un usage courant (p. 634). Il faudra raisonner de même pour le nombre sept et ne pas y voir toujours une allusion aux planètes puisque, chez les Babyloniens eux-mêmes, le chiffre sept ne doit pas originairement sa valeur à l'association de la lune et du soleil aux cinq planètes visibles à l'œil nu.

II. Si nous nous hasardons à nommer nos *Études sur les religions sémitiques* à côté d'un ouvrage aussi considérable, c'est tout d'abord pour exprimer le regret de n'avoir pu en profiter, puisqu'il n'avait pas encore paru au moment où nous donnions le bon à tirer. Mais nous rappellerons volontiers que nous devions beaucoup à l'auteur, spécialement pour le chapitre des personnes consacrées, qui repose sur sa publication magistrale *Ritualtafeln* etc.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur la différence des points de vue. Par exemple Zimmern rattache assez assurément au dieu Anou l'idée du trône de Dieu dans le ciel, du royaume de Dieu, du royaume des cieux. Pour nous, l'idée de la demeure céleste est très générale, appliquée instinctivement à la divinité. Si les Babyloniens l'ont spécialisée et développée autour d'Anou, c'est en vertu d'un système théologique, nous dirions presque scolastique. Anou n'a été le dieu d'aucune grande ville, aucun de ses temples n'a eu de célébrité. Il semble dès lors que le seul emprunt possible soit un emprunt littéraire de basse époque. Est-ce le cas pour une idée aussi spontanée que celle du royaume céleste?

Notons maintenant quelques points particuliers.

P. 354 de Zimmern, on admet *ilu* seulement dans le sens appellatif. Nous ne croyons pas devoir rétracter les observations en sens contraire présentées *Études*, p. 76. Ilu est certainement appellatif dans Hammourabi, mais dans certains passages le signe A N paraît si bien supposer pour un dieu particulier que Winckler le rend par Anou.

P. 357. *Ba-al sa-me-me* dans un traité d'Assarhaddon avec Baʿal roi de Tyr est égal à בעל שמים. Ce passage (dans Winckler, *Alt. Forsch.*, II, p. 10 ss.) est favorable à notre théorie de la haute antiquité de ce vocable et décisif contre Lidzbarski qui ne le connaît pas au delà des temps hellénistiques (*Ephemeris*, p. 247).

P. 366. L'assyrien *Šarrabu* qu'on peut lire aussi *Šarrapu* est Nergal au pays de Canaan; il est rapproché de שרב, Is., XXXV, 7 et XLIX, 10, en rejetant le rapprochement avec les Séraphins que nous avions admis (p. 108). Il s'agit d'après Zimmern, soit du vent brûlant du désert, soit d'une fièvre envoyée par la lune. Il faut convenir toutefois que dans Is., XXXV, 7, on doit l'entendre d'un endroit brûlant, nullement personnifié.

Zimmern admet parfaitement l'existence de la déesse Achéra, et serait même très porté à lui donner la même étymologie qu'à Ichtar, à savoir *ašâru*, « passer en revue, rassembler ». Il en résulterait, conclusion qu'il ne veut pas cependant donner comme certaine, qu'Ichtar-Achéra a été empruntée aux Babyloniens par les autres Sémites. On peut objecter que s'il est de règle que le ʿaïn d'ʿAštart ait dû disparaître en babylonien, on ne voit pas comment il se serait introduit chez tous les autres Sémites; de plus, que dans le cas d'un emprunt, on n'aurait pas observé les lois de dissimilation de la sifflante qui accusent une origine commune proto-sémitique. Zimmern a prévu ces objections et essaie d'y répondre. Mais, d'après lui-même, il s'agit plutôt d'un nom divin masculin à l'origine (p. 420, note 3); dès lors ne serait-il pas plus sage de chercher son pays d'origine dans le protosémitisme et plutôt en Arabie, où il est demeuré masculin?

En revanche je suis très reconnaissant à Zimmern de signaler un dieu *Ba-ai-ti-ilê*, dans le même traité d'Assarhaddon avec le roi de Tyr; c'est bien le Βαιτυλος de Philon de Byblos. Il en résulte le parallélisme extrêmement curieux qu'*Achéra* et *Baïtilê* sont tous deux des noms cananéens (ce que Zimmern n'accorde pas complètement), et que dans les deux cas le nom divin est en même temps le nom d'un objet sacré : pieu = Achéra; bétyle ou pierre animée = Baïtilê. Mais s'ensuit-il que Béthel représente tout d'abord une pierre animée? Évidemment non! Béthel ou *bit-ili* en babylonien signifie « la maison de Dieu », maison à l'analogie des autres, quoique plus belle. Si ce mot a pu signifier une pierre animée, c'est donc que la pierre a passé

pour la réduction du temple et c'est exactement de la même façon, semblerait-il, qu' *aširtu*, qui signifie « sanctuaire » en babylonien, a pu devenir *achéra* ou un pieu sacré. Mais peut-être le parallélisme s'arrête-t-il là. Tandis que le dieu phénicien *Bait-ili* est manifestement la personnification de la pierre qui d'abord était censée le contenir à l'instar d'un temple, il est douteux que la déesse *Achéra* ne soit autre chose que la personnification du pieu sacré, car il demeure possible qu'elle soit le féminin d'*Achir* (cf. *Études*, p. 121).

A propos de cette déesse, nous avons eu tort (p. 126) de mettre en doute que la déesse mère soit un type sémitique. Zimmern allègue des découvertes récentes à Nippour et à Bagdad (p. 429).

Nous avons admis après Hommel et Winckler que *ab* « père », *aḫ* « frère », *ʿamm* « oncle paternel », remplaçaient dans les noms propres « dieu ». C'est aussi le sentiment de Z.

P. 512, note 3, Z. rétracte la comparaison de אהל מועד avec *adannu*, « terme », expression technique de divination, rapprochement qui nous avait paru suspect (p. 232, note).

P. 599, Zimmern n'est plus aussi certain qu'on ait aspergé avec le sang le linteau du palais; à coup sûr non les montants, ce qui rend moins probable sa comparaison de *pašaḫu* (au *piʿel* « apaiser ») avec la Pâque (cf. *Études*, p. 228).

P. 472, note 2, il ne conviendrait pas de mentionner comme possible l'étymologie de Baʿalbek proposée par Hoffmann (= בעלמולך!); la vraie étymologie est בעל בכו (cf. *RB*. 1903, p. 224, note 7).

P. 472, Zimmern cite les noms propres *Abduḫmunu* du temps de Cambyse et *Abdiḫimunu* (dans Johns, *Deeds*, n° 425, Obv. 15) dont il a vu l'intérêt considérable par l'égalité avec עבד חמון (1); ils supposent la prononciation *Khamôn*.

P. 443, *Rammân* est le dieu tonnant et non le dieu grenade (cf. *Études*, p. 172, contre *CIS*., IV, p. 203).

Relativement à la résurrection, Zimmern se montre plus que réservé. Nous-même avions pensé qu'on ne pouvait suivre Jensen dans les conclusions qu'il tirait de l'entretien de Gilgamès avec Éabani (*Études*, p. 320), mais n'est-ce pas exagérer en sens inverse que d'entendre au sens métaphorique des phrases comme celle-ci : « celui qu'on a fait descendre dans l'Arallou, tu fais revenir son cadavre » (p. 639)?

Si dans certains cas « ressusciter » signifie « guérir d'une maladie mortelle », cette catachrèse suppose l'intelligence du sens propre.

Le mythe d'Adapa et celui de la création sont expliqués dans le sens que nous avons combattu; il y a accord sur le mythe d'Étana, et Z. n'admet pas non plus que la séduction d'Éabani soit en rapport avec la tentation du Paradis terrestre.

Nous sommes heureux de l'occasion qui s'offre ici de remercier M. l'abbé Hackspill, professeur à l'institut catholique de Toulouse, et notre collaborateur à la *Revue*, du soin qu'il a bien voulu prendre de dresser les tables des *Études*.

Aux *errata* qu'il a relevés aussi il faut ajouter en particulier *Et* à lire El, p. 71 ligne 3; אלד הבאל, à lire אלה רבאל p. 81, note 4, ligne 4; à la page 193, note 2, deux lettres arabes se sont glissées dans le texte, coupant le mot حادى. Ces fautes n'existaient pas sur les épreuves remises avec le bon à tirer. A la page 410, 3) au lieu de *ses mains*, lire Sesmaïos. A la page 192, les notes 1 et 2 s'appliquent au rappel (1); le rappel (2) s'applique à la note 3; le rappel (3) à la note 4; les rappels (4) et (5) à la note 5. Et il y en reste encore que je prie les lecteurs de vouloir bien excuser, sans parler du fond qui demande encore plus d'indulgence!

Jerusalem. Fr. M. J. Lagrange.

(1) Ces noms si intéressants manquent à la table.

BULLETIN

Travaux italiens (*suite*). — Les tendances de la *Scuola Cattolica* de Milan, lorsqu'elle traite des questions bibliques. sont en général nettement conservatrices, et défiantes envers la nouvelle critique biblique.

A ce point de vue, il faut citer une étude très typique du P. Cerescto sur les *trois classes de docteurs* (1). La première classe de Docteurs, selon le P. Cereseto, ce sont « ceux dont la doctrine provient directement de celle du Christ et qui lui est *substantiellement* conforme » (p. 218). Dans la deuxième classe sont les hérésiarques : leurs deux grandes marques distinctives « furent et seront toujours l'orgueil et l'hypocrisie » (p. 222). La troisième classe est composée « des soi-disant modérés ou plutôt conciliateurs ou éclectiques ; par plus d'un ils seront considérés comme des amphibies ou des synerétistes » (p. 225). Cette troisième classe se sub divise en trois catégories spéciales, selon le but qui pousse chacun à faire le docteur. Les uns « catholiques de nom, mais hérétiques d'esprit et de cœur, sous le masque de *modérantisme,* cachent le dessein pervers d'induire les autres en erreur » (p. 225). D'autres, au contraire, « voudraient rappeler de l'erreur ceux qui eurent le malheur d'y tomber, ou qui sont nés ou élevés dans l'hérésie, sans leur faute » (p. 226). Mais pour atteindre ce but louable, ils ne se font pas scrupule de leur laisser liberté d'erreur dans tous les points non définis solennellement comme dogme de foi par l'Église. « De là vient que ces *docteurs modérés*, dans leurs élucubrations bibliques ou théologiques, ne tiennent plus compte de ces vérités que toutes les écoles catholiques ont toujours défendues comme au moins *proximæ fidei;* ils ne prennent plus soin de défendre la doctrine des saints Pères et le dépôt de la tradition apostolique, ni tous ces articles de *croyance commune* et pieuse, que les Protestants mettent en doute, et que les rationalistes travaillent infatigablement à démolir sous le marteau d'une critique tout autre qu'impartiale. Même, un certain nombre de ces docteurs catholiques modérés se met du côté des rationalistes, spécialement en matière biblique ; ils acceptent ouvertement, sur tous les points non encore solennellement anathématisés comme hérétiques, presque tous les résultats de la critique négative ; cette critique, comme chacun sait, a pour but de détruire, avec l'apparat d'une science fallacieuse et anticritique, toutes les données traditionnelles qui sont comme les *contreforts* du dogme. »

Enfin à la troisième catégorie appartiennent les docteurs catholiques modérés qui, sans exclure le but précédent, ont comme fin principale, celle de vouloir *paraître.* C'est pourquoi ils se mettent à apprendre autant de langues qu'ils peuvent, anciennes et modernes ; ils étudient archéologie, paléographie, paléontologie, géologie, zoologie, histoire, sociologie, etc. Armés ainsi d'un bagage de sciences dont ils n'en connaissent aucune parfaitement, ils descendent dans l'arène pour combattre. Mais éblouis par le brillant des armes des champions de l'hérésie et du rationalisme, ils commencent par louer ceux-ci et rabaisser lâchement la valeur des catholiques ; puis ils en viennent à pactiser avec les adversaires « leur permettant de mettre en pièces Moïse, d'en distribuer les morceaux à deux, trois, cinq, sept, neuf et davantage de rédacteurs divers, ayant vécu même mille ans après, de nier la *génuinité* de tous les

(1) *Tre classi di dottori;* mars. octobre et novembre 1902, mars et avril 1903. L'étude est encore en continuation.

autres livres de l'Ancien Testament, d'affirmer librement que beaucoup de psaumes sont interpolés, d'intervertir *l'époque* de la rédaction non plus seulement des livres de l'Ancien Testament, mais tout autant des saints Évangiles, d'aller jusqu'à faire du Christ un *simulateur* qui aurait feint de laisser passer, en matière d'Écriture, les fausses opinions des Rabbis de son temps, du vulgaire juif » (p. 299). Et ils « se déclarent très disposés à accepter encore beaucoup plus de leurs adversaires, à la condition tacite que ceux-ci, de leur côté, veuillent bien annoncer dans leurs journaux ou revues littéraires quelque élucubration scientifique, quelques ouvrages de ces docteurs catholiques modérés concessionnistes, voire même d'en faire quelque éloge... Ainsi ils montent et se rendent singuliers, ainsi ils se font *gros*, appelant ensuite *petits petits* tous ceux qui ne pensent pas comme eux » (p. 229, 231).

A cette troisième catégorie ou au moins à la troisième classe en général des docteurs appartient Mgr Mignot, archevêque d'Albi, et naturellement aussi le P. Lagrange, le P. Durand, M. le baron de Hügel, M. l'abbé Minocchi, l'anonyme des *Studi Religiosi*, etc. Le P. Cereseto, dans son deuxième article, fait un syllabus de dix-huit propositions, soutenues par Mgr Mignot et rapportées dans la *Rev. bibl.* de juillet 1901 (p. 467 sv.); il se propose de les combattre une à une. Le vaillant Père en est déjà arrivé dans les articles parus en mars et avril 1903 à la cinquième proposition qui a trait à l'Hexateuque. La première des propositions incriminées est textuellement la suivante : « La critique est le discernement du vrai » !

Une tournure d'esprit différente se montre dans l'étude du P. Bonaccorsi, sur *La Vulgate au concile de Trente* (1). L'auteur examine les deux célèbres décrets de ce concile qui concernent en quelque manière la Vulgate. Le premier (*Si quis autem libros ipsos integros*, etc.) est certainement dogmatique. Mais les théologiens ne l'ont pas toujours bien interprété. On sait, par exemple, que le cardinal Franzelin entendait par *partes* surtout les lieux dogmatiques et partant tout verset dogmatique. Le P. Bonaccorsi démontre comment cette théorie se base tout entière sur une fausse supposition et est contredite explicitement par les actes du concile, actes que l'éminent théologien n'avait pas cru nécessaire de lire avant de bâtir son système.

Autour du second décret (*Insuper eadem S. Synodus* etc.), se font encore deux vives discussions entre théologiens. La première a rapport à la nature même de ce décret, l'autre à la portée de ses conséquences dogmatiques. Franzelin, à la suite de Bossuet, soutient que le décret est essentiellement *dogmatique;* pour défendre sa sentence, il part du concept de l'*authenticité*, qu'il entend dans le cas comme une déclaration solennelle de la *conformité* de la Vulgate avec le texte original de la Bible. Après quoi il s'étonne, et déclare ne pouvoir pas comprendre « *quomodo recentiores quidam possint dicere, decretum primum quidem de recipiendis libris canonicis prout in veteri vulgata editione habentur, esse dogmaticum, hoc vero alterum de authentia Vulgatæ, esse disciplinare!* » Mais c'est précisément la base de sa démonstration, à savoir sa conception de l'authenticité, qui est niée par les *recentiores quidam*. Authentique pour eux est synonyme d'*officiel;* de là, logiquement, le décret par soi est *disciplinaire* et non dogmatique. Le P. Bonaccorsi, pour plus de clarté, examine les deux questions à part, celle de la nature du décret et celle du vrai sens de la parole *authentique*. Quant à la première, il trouve évident que le décret, selon l'intention des Pères qui le promulguèrent, fut formellement *disciplinaire*, et non pas dogmatique. La teneur du décret, et surtout son histoire, telle qu'elle résulte des actes du concile et de la correspondance des Légats avec la congrégation romaine

(1) *La Volgata al concilio di Trento*, août et sept. 1902, p. 91 sv. et 200 sv.

des cardinaux et théologiens, mettent la chose hors de doute; les textes sont très clairs.

Quant au mot *authentieus,* selon le P. Bonaccorsi, il ne signifierait ni *conforme aux originaux,* ni, à parler rigoureusement, *officiel.* Le R. P. rappelle la définition donnée par le jurisconsulte Julien : « *authenticum est scriptum aliquod quod ex se fidem facit in judicio et supremæ est auctoritatis, ut a nullo rejici vel in quæstionem revocari debeat* », et la confrontant avec le décret du concile, il démontre que, dans ce dernier, la notion de l'authenticité est parfaitement la même. « *Authentique,* pour les Pères du concile, est donc synonyme de *auctoritatem faciens.* De toutes les versions latines de la Bible, seule la Vulgate sera désormais *authentique* dans les leçons publiques, les disputes, les sermons, etc.; c'est-à-dire, elle seule y *fera autorité.* De là une double conséquence; l'une positive : on sera obligé de recourir à la Vulgate, dans les actes publics et solennels, à l'exclusion de toute autre version latine, quand il faudra apporter une preuve biblique; l'autre négative : on ne pourra jamais, sous aucun prétexte, en rejeter l'autorité » (p. 115).

Toutefois, s'il n'est pas exact de dire que le mot *authentique* est simplement le synonyme d'*officiel,* il est certain d'autre part que c'est précisément dans cette qualité d'*officiel* qu'est la base de l'authenticité de la Vulgate, et non pas dans la déclaration dogmatique de sa conformité avec les textes originaux. Le P. Bonaccorsi le prouve en examinant soigneusement l'usage juridique du mot « *authentieus* » dans les monuments ecclésiastiques et dans le décret de Trente. « Toute la preuve, du reste, se peut mettre dans le suivant enthymème d'une clarté évidente : La Vulgate est déclarée l'UNIQUE version latine *authentique;* donc ce n'est pas son autorité INTRINSÈQUE que le concile a en vue, mais son autorité PUBLIQUE, OFFICIELLE. — L'autorité intrinsèque, peut, en effet, être commune à d'autres versions, et il n'y a pas de concile au monde qui puisse la leur enlever, précisément parce qu'elle est intrinsèque. Si donc le concile de Trente établit que la Vulgate sera dorénavant la SEULE édition *authentique,* il faut nécessairement croire que cette authenticité est basée sur quelque autre chose : non pas sur une qualité *interne,* que le concile ne pouvait donner, ni enlever, mais sur la reconnaissance officielle de la Vulgate de la part de ce concile » (p. 118).

Bien que le décret *Insuper* ne soit pas une définition dogmatique, on ne peut nier cependant, et personne ne le nie, qu'il suppose un fait dogmatique, c'est-à-dire la conformité substantielle de la Vulgate avec les textes originaux de la Bible. — Mais jusqu'où devra s'étendre cette conformité? Le P. B., après avoir rappelé les sentences rigides des théologiens espagnols, expose l'opinion de Franzelin suivie encore aujourd'hui par beaucoup de théologiens. D'après cette théorie, aucun texte dogmatique de la Vulgate ne peut manquer dans l'original, ou se rapporter dans celui-ci à un dogme *substantiellement* différent. Reconstruisant toute l'histoire du décret, telle qu'elle résulte des actes du concile, de la correspondance des Légats, etc., le P. B. montre comment cette opinion est absolument arbitraire, et est contredite même par les théologiens les plus anciens et les mieux informés, qui assistèrent au concile ou qui furent en relation avec les Pères du concile. L'auteur prouve ensuite, en citant divers exemples, que la théorie de Franzelin est exclue catégoriquement par les faits. — L'étude se termine par un examen spécial de la clause : « *ut nemo illam* (Vulg.) *rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat* », clause qui semble contredire la thèse soutenue par le P. B., et favoriser celle de Franzelin. L'auteur démontre que de fait il n'en est pas ainsi.

Le P. Bonaccorsi a commencé dans la même *Scuola cattolica* une étude sur les *trois premiers évangiles et la critique littéraire* ou bien la *question synoptique.* Deux

articles en ont déjà paru, l'un consacré à mettre en lumière le problème (févr. 1903), l'autre à exposer les différents essais tentés pour le résoudre (mai 1903).

Un fait qui montre l'intérêt croissant pour les études bibliques, c'est que le *Divus Thomas*, périodique destiné à l'étude de la scolastique, et qui autrefois ne s'occupait que de métaphysique et de théologie spéculative, maintenant, presque dans chaque numéro, a un article ou une chronique sur les choses bibliques. Souvent même on y trouve largeur de vues et modernité de concepts. Ainsi, pendant que le P. Cereseto, dans une lettre à l'*Osservatore cattolico* de Milan (1) et dans des entretiens particuliers, dénonçait l'article paru dans les *Studi Religiosi* sur la *Véracité historique de l'Hexateuque* comme un amas d'erreurs et d'hérésies dont l'auteur anonyme était, ou peu s'en faut, digne du bûcher, M. le docteur Vinati, le savant directeur du *Divus Thomas*, a cru, comme il dit, faire chose utile et opportune de donner un ample compte rendu (plus de 15 pages) de cet article. Il s'est contenté de faire quelques réserves sur un ou deux des arguments apportés.

Signalons encore dans le *Divus Thomas* deux articles de M. E. Granelli, l'un pour la défense de l'inspiration verbale entendue comme il convient (2), l'autre sur les effets de l'inspiration (3); une étude de M. Saccheri P. C. M., sur l'autorité historique du Pentateuque (4), de tendance conservatrice.

La *Rivista delle Riviste per il clero*, revue qui vient d'être fondée en vue de favoriser la culture religieuse parmi le clergé et les laïques, fait, elle aussi, dans ses comptes rendus une large part aux études bibliques. Elle est mensuelle; les numéros déjà parus font espérer qu'elle répondra bien à son but, surtout si elle a soin de procéder avec un peu plus d'ordre et de méthode dans le choix des articles et des livres qu'elle analyse.

Le *Bessarione*, dans le fascicule de novembre-décembre 1902, a publié en français un intéressant article de M. Vigouroux sur *Les Instruments de musique dans la Bible* (5).

Les journaux eux-mêmes s'occupent des questions bibliques, chose inouïe dans le passé. Souvent la qualité distinctive de pareilles études, spécialement dans les feuilles libérales, est d'une grande superficialité; il y a là néanmoins un signe de l'intérêt qu'on prend à ces questions. Parmi les exceptions dignes d'éloge, nommons l'*Osservatore cattolico* de Milan, dont les *Notes de culture religieuse* dues à la plume de M. l'abbé Vercesi, peuvent être considérées comme un heureux et sérieux essai de vulgarisation pour les questions religieuses, les bibliques en particulier.

Le livre de M. Harnack sur l'*Essence du Christianisme* et la réponse de M. l'abbé Loisy ont eu leur écho en Italie. Les recensions et les critiques — pas toutes, à vrai dire, à la hauteur de la question — n'ont pas manqué. Citons entre autres deux articles de la *Civiltà cattolica* (du P. Polidori), *Le Christianisme de M. Harnack* et *Le Christianisme et la critique rationaliste* (6); un article de la *Scuola cattolica* (P. Mattiussi, S. J.) (7); un autre du P. Semeria dans les *Studi Religiosi*, où se trouvent exposés les

(1) 5 février 1903.
(2) *De inspiratione verbali S. Script.*, 1902, p. 211 sv., 321 sv. et 433 sv.
(3) *De effectibus inspirationis*, 1902, p. 573 sv.
(4) *De auctoritate historica Pent.*, 1902, p. 5 sv., 12 sv., 16 sv. et 113 sv.
(5) P. 257-280.
(6) *Il Cristianesimo di A. Harnack*, 3 janvier 1903. *Il Cristianesimo e la critica razionalista*, 1903, 7 mars. Les deux articles réunis ont été publiés à part sous le titre : *Il Cristianesimo e la critica razionalistica. Confutazione dell' Essenza del Cristianesimo di Adolfo Harnack*, Roma, 1903.
(7) *L'essenza del Cristianesimo per Ad. Harnack*, janvier 1903.

principes que fait valoir l'abbé Loisy dans la préface de son livre (1); un petit opuscule du P. Palmieri, S. J. (2), trois articles de M. Raphaël Mariano dans la *Rassegna Nazionale* (3); enfin, un article du P. Bonaccorsi dans les *Studi Religiosi* (mars-avril 1903), commencement d'un examen au point de vue historique et critique du livre de M. Harnack et en partie de celui de M. l'abbé Loisy.

On s'est occupé aussi de *Babel und Bibel, Bibel und Babel*, d'abord dans les journaux, puis dans des études d'un caractère plus scientifique. La *Civiltà cattolica* a consacré un long article au code d'Hammurabi (4). Les conclusions en sont les suivantes : 1° Les lois d'Hammurabi ne proviennent pas du *Liber fœderis* de Moïse. D'autre part le *Liber fœderis* ne tire pas son origine du code d'Hammurabi; car les documents de caractère patriarcal n'ont pas coutume de s'appuyer sur des documents d'une civilisation déjà avancée, comme est le code d'Hammurabi. — 2° L'unique explication de l'indéniable affinité des deux codes, est qu'ils proviennent tous deux des institutions de l'ère patriarcale, quand Babyloniens, Hébreux et autres ne formaient qu'un peuple. — 3° Déjà avant Delitzsch, on savait qu'Abraham avait appris beaucoup de choses en Babylonie, et les avait introduites dans le pays de Chanaan (monothéisme, rite du sacrifice, principes de morale et de justice civile, etc.). — 4° Moïse n'a pas fait une législation toute nouvelle. « Son œuvre consistait surtout à mettre par écrit les lois reçues des patriarches et à les promulguer avec l'autorité de Jahvé, recueillies dans le *Liber fœderis*, pour les faire observer religieusement par les descendants (p. 154). 5° Ni Moïse, ni Hammurabi ne nous renseignent exactement sur les choses patriarcales : le code d'Hammurabi contient les instructions les plus anciennes, mais qui réfléchissent déjà une époque trop différente de la vie simple des patriarches; le *Liber fœderis* est plus récent de quelques siècles, intervalle qui a permis aux institutions de se développer et de se modifier. — 6° Le code d'Hammurabi établit d'une façon certaine l'existence d'une union *intime* et *très ancienne* entre les peuples de l'Euphrate et le peuple hébreu. Chaque fois donc que, dans l'Écriture, on trouve d'autres points de contact entre les Hébreux et ces peuples, il faut, à moins de preuves contraires, tenir en faveur de l'opinion qui rapporte ces choses communes aux temps les plus anciens.

Langue française. — Dom Léon Sanders publie des *Études sur saint Jérôme* (5). Elles sont précédées d'une introduction sur sa vie avec un tableau chronologique de ses œuvres. Le champ de l'enquête est relativement restreint et borné à quelques questions plus spécialement agitées de notre temps, l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'origénisme. Saint Jérôme admettait comme tout le monde l'inspiration totale des écritures, mais il était plus sensible que d'autres aux difficultés historiques. Dom Sanders conclut : « Saint Jérôme a donc cru (c'est incontestable) que les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait, sans se préoccuper de leur authenticité » (p. 163). Il opine cependant, contre M. Poels, que dans ce cas le saint docteur ne supposait pas une erreur matérielle dans l'esprit de l'écrivain sacré. Il est certain que saint Jérôme a fait son possible pour résoudre les difficultés pro-

(1) *L'essenza del Cristianesimo di Ad. Harnack. Una traduzione italiana e una risposta francese*, novembre-décembre 1902.

(2) *Osservazioni sulla recente opera : l'Évangile et l'Église par A. Loisy, Lettera ad Alfred Bruno*, Rome, tip. Befani, 1903.

(3) *Rileggendo l'ultimo libro dell' Harnack*, 16 nov., 1 déc., 16 déc. 1902. Publié aussi à part, sous le même titre, Florence, 1902.

(4) *Il codice di Hammurabi*, 1903, 18 avril, p. 143 sv.

(5) *Études sur saint Jérôme*, par D. Léon Sanders, moine bénédictin de l'abbaye de Termonde (Belgique), 8° de VI-394 pp. Bruxelles, Becquart-Arien; Paris, Lecoffre, 1903.

posées sans jamais accuser l'écrivain d'erreur, mais il n'a pas dit non plus que l'écrivain qui relatait une tradition populaire était mieux éclairé que les autres et les laissait volontairement dans l'erreur. Il s'est préoccupé surtout de défendre les apôtres et les disciples du Christ, auxquels on attribuait une science suréminente; quant aux autres cas, il les laisse volontiers sans les résoudre, ce qui était aussi une manière d'exprimer sa pensée. — La question des deutérocanoniques de l'A. T. est traitée avec beaucoup de droiture. Les apologistes ont prétendu que saint Jérôme acceptait personnellement ces livres comme faisant partie du canon de l'Église. Tel Mgr Lamy. Franzelin pense que saint Jérôme, après de nombreuses fluctuations, se serait docilement soumis aux conciles d'Hippone et de Carthage, et aurait, à partir de ce moment, reconnu la canonicité des deutérocanoniques. Peu confiant dans cette échappatoire, « le R. P. Cornély suppose des contradictions continuelles pour expliquer la manière d'agir de saint Jérôme » (p. 229). Après l'examen des textes, dom Sanders conclut : « tout en n'admettant pas personnellement les deutérocanoniques, il s'accommode à la façon de parler de ceux qui les croyaient authentiques » (p. 247). Au contraire il reconnaissait comme canoniques tous les livres de notre N. T. — Même franchise d'allure à propos de l'épiscopat. M. Michiels (cf. *RB.* 1901, p. 128 ss.) avait essayé de ramener saint Jérôme au sentiment commun; dom Sanders écarte cette solution et conclut assez inopinément que « la doctrine de Jérôme... est au contraire qu'au commencement tous les prêtres étaient évêques ». A propos de l'origénisme, qui sort de notre cadre, nous demanderons seulement par quelle sorte de lapsus Origène est nommé un grand évêque (p. 345).

M. Périer, auteur d'une *nouvelle grammaire arabe* (1), s'est proposé « de mettre à la portée des étudiants toutes les connaissances dont ils ont besoin pour lire les auteurs arabes et pour traduire en arabe, avec correction et quelque élégance, un texte français ». Ce n'est pas un simple petit manuel avec les éléments indispensables qu'il a voulu composer, mais bien une grammaire complète, suffisante pour aborder les grands prosateurs et les poètes, et débarrassée, néanmoins, d'une foule de subtilités et de détails qu'on serait tenté d'appeler *l'arabe des grammaires*. D'excellents exemples, glanés dans les meilleurs ouvrages de la littérature arabe, viennent à l'appui des règles énoncées. « La pratique de l'enseignement a permis à l'auteur de constater les difficultés de tous genres auxquelles se heurtent les jeunes élèves dans l'étude de la grammaire. » Pour écarter ces difficultés ou du moins les diminuer, M. P. s'est appliqué à être clair et précis, ne reculant pas devant une explication nette, employant même les moyens matériels pour fixer l'attention des étudiants. Le but poursuivi est généralement atteint. Une critique détaillée sortirait du cadre de la *Revue*.

M. Homolle a publié récemment, dans une série d'inscriptions d'Amorgos (*Bull. Corr. Hellén.*, XXV, p. 430 ss.), un curieux « exorcisme contre la tumeur maligne ». En voici une partie, d'après la lecture du savant éditeur : « [Je t'adjure, tumeur maligne, au nom de celui qui..... (?) par son fils] éclaire Jérusalem avec un flambeau, de celui qui a tué le dragon aux douze têtes par la main de Michel et de Gabriel, ses saints archanges, sors..... Je t'adjure..... au nom de celui qui a mesuré le ciel à l'empan de sa main et la terre entre ses doigts, qui soutient l'univers comme une voûte, sors..... Je t'adjure..... par le nom souverainement vrai, sors..... [Je t'adjure par le créateur des saints archanges] Michel, Gabriel, Ouriel, Raphaël... etc. » M. Homolle fait ressortir les analogies de cette formule « avec les Apocalypses de

(1) *Nouvelle grammaire arabe*, par J.-B. Périer; Paris, Leroux, 1901, in-8°, p. VIII-296.

Jean, d'Esdras ou d'Adam et avec le livre d'Énoch » (p. 455), pour établir qu'elle est postérieure à tous ces écrits. Quant aux « ressemblances avec les exorcismes composés par les Pères grecs », elles sont naturelles et trop vagues pour prouver un emprunt. Le document d'Amorgos pourrait dater du « IIIe siècle de notre ère » ; ce n'est « point l'œuvre d'un païen », mais il demeure impossible de déterminer s'il est d'origine chrétienne orthodoxe ou s'il n'émane pas plutôt de quelque secte hétérodoxe, les gnostiques par exemple, plus coutumiers d'une telle littérature.

Recueil d'archéologie orientale de M. Clermont-Ganneau, t. V, livrais. 22-23, mai-juillet 1903. — Sommaire : La « Porte de Nicanor » du Temple de Jérusalem (*fin*). — L'autel de Kadès. — Le mont Hermon et son dieu, d'après une inscription inédite (pl. VIII). — *Fiches et Notules* : Nouvelle inscription phénicienne de Sidon. — Inscription nabatéenne d'Oumm-el-Qotain. — Inscriptions grecques du Haurân. — Kaioumas. — T. V, livrais. 24, août 1903. — Sommaire : *Fiches et Notules* : Inscriptions grecques de Bersabée. — La prise de Jérusalem par les Perses. — Inscriptions grecques d'Antinoé. — Θεὸς Ἀρεμθηνός et ʿAramta (*suite et fin*). — Deux statues phéniciennes à inscriptions. — Nouvelle inscription grecque du pays de Tyr. — *Fiches et Notules* : Echmoun de Sidon et Melkart de Tyr. — Hamehilot et ʿAin El-Djâloût. — Inscriptions grecques du Pont. — La destination des inscriptions sinaïtiques. — Inscription du Safâ. — Ardoula. — L'inscription de Pachomios du Ouâd er-Rebâbé. — Hiereus [*R. A. O.*, V, 167].

Langue allemande. — On a rarement élevé au Psautier un monument plus considérable que la *Porta Sion*, dédiée par M. J. Ecker, professeur d'exégèse au grand séminaire de Trèves, au clergé catholique d'Allemagne (1). Le corps de l'ouvrage se compose d'un lexique latin. Le mot est traduit en allemand ; l'expression grecque et hébraïque correspondante, les diverses acceptions sont marquées, puis les passages sont cités et suivis d'une chaîne de commentaires empruntés aux auteurs ecclésiastiques latins ou grecs et même quelquefois aux exégètes juifs. Les textes grecs ne sont pas traduits, mais bien les textes rabbiniques. Le targum, les versions syriaque et arabe sont alléguées ; çà et là quelques notes sur le caractère des psaumes ou des indications liturgiques. L'introduction aborde les questions ordinaires : le Psautier dans le Canon, titre du Psautier, nombre et comput des Psaumes, division, titres, origine des Psaumes, etc. A propos du texte hébreu, l'auteur donne une clef très claire de la massore des Psaumes et examine pour les rejeter quelques-unes des corrections proposées par les critiques sans le secours des versions. La plupart des théories modernes sur la métrique sont analysées. Suit un tableau des différences entre le texte hébreu, les Septante et la Vulgate, puis une liste alphabétique des commentateurs du Psautier.

Il faut louer sans restriction le prodigieux travail de l'auteur dont l'érudition est vraiment très étendue. Si l'on considère l'extrême variété des caractères, — les moindres nuances étant indiquées par des types différents, — et la parfaite correction du texte, il ne faut pas donner moins d'éloges à la *Paulinus Druckerei* qui a exécuté un véritable tour de force typographique. L'auteur est visiblement mal disposé pour la critique moderne, et croit devoir donner comme très vraisemblable que

(1) *Porta Sion*, Lexicon zum lateinischen Psalter (Psalterium gallicanum) unter genauer Vergleichung der Septuaginta und des hebräischen Textes, mit einer Einleitung über die hebr.-griech.-latein. Psalmen und dem Anhang : Der apokryphe Psalter Salomos, von Jacob Ecker (grand in-8 de VIII-234 pp. et 1932 colonnes) ; Trier, Paulinus Druckerei, 1903.

le Psautier remonte à Esdras dans sa forme actuelle. Mais ce n'est pas cette aversion qui nous paraît le principal défaut de cet ouvrage colossal, c'est l'absence de critique dans le sens étymologique du mot. L'auteur ne juge presque jamais. Ce peut être l'effet d'une modestie qui ne surprendrait pas dans un prêtre animé d'un si grand zèle pour la maison de Dieu, mais on se demande qui enfin recueillera les fruits de cet énorme travail. Est-il destiné aux prêtres qui voudraient surtout comprendre le Psautier comme l'a entendu la tradition ecclésiastique, et le goûter dans l'esprit des commentateurs pieux? Mais alors pourquoi tout ce grec et ce rabbinique, et ces comparaisons érudites que l'auteur accumule, tout en laissant ordinairement le lecteur se débrouiller? Ceux qui sont capables de le suivre ne seront-ils pas tentés de lui demander de les éclairer davantage sur l'origine des Psaumes, sur la théologie qu'ils représentent, sur les modalités historiques qu'ils reflètent? Par exemple à propos du célèbre *ex utero ante luciferum genui te* (Ps. CIX, 3 Vulg.), l'auteur, après avoir cité quelques commentateurs, nous promène, de Franzelin qui prétend que le texte de la Vulgate est conforme au sens de l'hébreu (!), à Reinke qui le nie. Puis une digression sur le sens de l'hébreu, sur l'origine de celui des LXX, et seulement alors l'auteur intervient et trouve plus vraisemblable que les LXX ont lu comme les Massorètes. Enfin il semble que des citations de Schmalzl et de Thalhofer ont pour but de répondre aux scrupules de Franzelin. Mais aucune allusion n'est faite, à propos de ce psaume, à l'opinion de Bickell qui le croit acrostiche sur le nom de Simon Macchabée. Notre observation ne porte d'ailleurs que sur la méthode adoptée pour le lexique, car les introductions, extrêmement substantielles, peuvent rendre les plus grands services comme base de discussion. Espérons que le clergé allemand saura tirer parti de ces matériaux; les textes latins et grecs sont si nombreux qu'on pourra en profiter, même sans savoir l'allemand, et si on comprend mieux les Psaumes, si on les goûte davantage, si on les récite avec plus de piété, l'auteur se croira sans doute récompensé de son admirable labeur.

Le *Manuel d'herméneutique* (1), ou, comme il préfère l'intituler, d'exégèse biblique catholique du R. P. Michel Hetzenauer, n'est sans doute ni meilleur ni moins bon qu'un autre. On dirait seulement, dans le style de M. Rostand, qu'il est un peu trop Rostopchine. Tout y est passé en revue, sauf les vraies difficultés. On voit figurer à la table des matières : *De amore otii litterati* : 1) *Declaratio* a) *definitur* b) *distinguitur* α) *a muneribus* β) *ab occupationibus;* 2) *Demonstratio* a) *ex ratione* α) *habet tempus vacuum* β) *habet tempus tranquillum* b) *ex historia;* 3) *Usurpatio* a) *debet vitare* α) *accumulationem munerum* β) *implicationem occupationum* b) *debet otium reddere litteratum.* Voici maintenant un petit exemple d'exégèse donné comme modèle à l'étudiant : « E. g. Rom. I, 17 : *Justitia enim Dei in eo revelatur*, ita proponi potest : Justitia, δικαιοσύνη צְדָקָה generatim est status, quo homo liberatus a peccato ornatusque gratia sanctificante omnes leges observat. Distinguitur iustitia *hominis*, quo homines se iustos facere præsumunt : aut per vim naturæ (iustitia naturalis vel gentilis) aut per ipsam litteram legis Mosaicæ (iustitia legalis vel Iudaica); et justitia *Dei*, quo Deus induit hominem, et qua indutus homo Deo placet. Illa est falsa, hæc vera iustitia ». Vraiment, c'est trop et trop peu : c'est trop peu, car on ne soupçonne même pas ainsi la célèbre difficulté sur le sens du mot justice; c'est trop, car le mot hébreu n'a rien à faire ici; l'auteur pourrait-il citer un cas où il se dit de l'état de l'homme orné de la grâce sanctifiante? et qu'importe alors de savoir comment se dit justice en hébreu?

(1) *Epitome exegeticæ biblicæ catholicæ*, scripsit in usum scholarum P. Michael Hetzenauer O. C.; 8° de X-175 pp.; Innsbruck, Wagner, 1903.

Les *Biblische Studien* ont publié une étude sur *l'unité de l'Apocalypse, défendue contre les nouvelles hypothèses de la critique biblique* (1) par M. Matthias Kohlhofer.

Dans le même recueil, M. Bludau écrit une page intéressante de l'histoire d'Érasme et de la critique textuelle de la Bible (2). Après l'exposé des travaux préparatoires et du contenu des deux éditions, texte, traduction latine et notes, cette étude nous donne un tableau très vivant des luttes qu'Érasme a dû soutenir à l'occasion de son travail contre quelques savants de son temps, surtout contre l'anglais Lee et l'espagnol Stunica. L'appui des Papes fut d'un grand secours à Érasme dans ces luttes, où il se montra souvent aussi « petit homme que grand esprit ». Ses adversaires d'ailleurs nous apparaissent, eux aussi, plus soucieux de leur réputation que de la vérité, quoique leurs attaques soient en certains points justifiées, et qu'Érasme en ait profité pour les éditions suivantes. Le travail d'Érasme est loin d'être digne du succès qu'il a eu, mais il a le mérite d'avoir ouvert la voie à la critique.

D'après M. Wurm, *les hérétiques contre lesquels est écrite la première Épître de saint Jean* (3) ne sont d'aucune façon Gnostiques, ni Docètes, ni Cérinthiens. — Ils ne voient pas une simple apparence de nature humaine ou une double personnalité dans Jésus-Christ, — mais ils prétendent que Jésus n'est qu'un prophète revêtu de l'esprit de Dieu, et présenté comme tel au jour de son baptême au Jourdain ἐλθὼν... ἐν τῷ ὕδατι μόνον; ils nient qu'il soit *le Christ*, Fils de Dieu envoyé par son Père pour racheter dans son sang les péchés du monde, et se manifestant à nous, sur la croix aussi bien qu'au Jourdain ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. En niant ainsi la *Messianité* de Jésus et la mission sur terre du Fils de Dieu, ces faux chrétiens, d'origine juive, en arrivent forcément à méconnaître Dieu le Père, puisqu'ils méprisent le témoignage rendu par Dieu le Père à son Fils, témoignage que trois faits nous apportent sous une triple forme : 1° le baptême de Jésus au Jourdain et ses circonstances merveilleuses; 2° la mort rédemptrice au Calvaire annoncée par les oracles divins, 3° l'effusion de l'Esprit-Saint dans la communauté chrétienne, où il dit assez clairement la Messianité et la divinité de Jésus.

Ces hérétiques ont en même temps une conduite peu chrétienne qui doit les signaler à l'attention des fidèles. Ils observent le décalogue tel que les Juifs le comprenaient et ne sont pas « antinomistes », mais ils ne pratiquent pas, et prétendent n'être pas obligés de pratiquer le décalogue complété par le commentaire qu'en ont donné la vie et l'enseignement de Jésus. Tout ce qui n'est pas textuellement dans le décalogue de la Loi ancienne n'est pas obligatoire, et la fraternité chrétienne en particulier n'est pas de précepte divin. — Le danger de cette théorie morale erronée préoccupe beaucoup plus l'apôtre que celui de l'erreur dogmatique, de là la part prépondérante que sa réfutation prend dans la lettre. Cette réfutation n'est que le développement de la double proposition suivante : πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν (V, 17), et πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ (III, 4), tout ce qui est en contradiction avec la vie et l'enseignement du Juste est faute, et quiconque commet une de ces fautes pose un acte prohibé par la loi divine.

A cette réfutation se mêlent des paroles de félicitation aux fidèles qui ont courageusement expulsé des communautés les hérétiques en question νικηκάτε τὸν πονηρόν (II, 13 — IV, 4) et des encouragements à ceux qui, un moment séduits par les faux pro-

(1) 8° de VIII-144 pp.

(2) *Die beiden ersten Erasmus Ausgaben des neuen Testaments und ihre Gegner*, von Dr Aug. Bludau, 8° de VI-145.

(3) *Die Irrlehrer im ersten Iohannesbrief* von Aloïs Wurm, 8° de XII-150 pp. (*Biblische Studien*); Herder, Fribourg B., 1903.

phètes ont, brisé avec eux pour rester avec la communauté. Si ces derniers confessent leur faute et reprennent la vie chrétienne parfaite (I, 7 à 10), s'ils calment les reproches de leur conscience en pensant que Dieu voit leurs sentiments actuels de vraie fraternité (III, 18, 20), ils arriveront à l'amour parfait et à la sécurité de ceux qui n'ont pas eu de défaillance (IV, 17).

Les conclusions très originales du Dr Wurm, dont nous ne donnons ici que les principales, nous paraissent en général bien établies relativement à l'analyse de l'erreur morale réfutée dans la première Épître de saint Jean. Mais faut-il rejeter l'opinion commune, qui voit avec saint Irénée des Cérinthiens dans ceux qui nient que « Jésus soit le Christ Fils de Dieu venu dans la chair »? L'éminent professeur, malgré une argumentation bien menée et fortement appuyée sur le caractère antijuif du quatrième Évangile, ne nous a pas convaincu. Son étude sera cependant très utile à tous les commentateurs de l'épître en question.

M. Bardenhewer a publié le premier des six volumes qu'il a l'intention de consacrer à *l'histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique* (1). Il entend que cette histoire soit une patrologie. S'il ne lui donne pas ce titre, c'est pour distinguer ce nouvel ouvrage du manuel de patrologie qu'il a donné dernièrement au public. Il pense qu'un catholique, partant de ce principe qu'il y a une foi traditionnelle et des témoins de cette foi, ne peut se rallier complètement à la méthode des histoires de la littérature chrétienne qui accordent une égale importance à tous les écrits chrétiens catholiques ou hérétiques et prétendent les étudier au point de vue purement littéraire. Tout en tenant compte des progrès de la science qui demandent et permettent plus d'objectivité et plus d'étendue dans la méthode d'interprétation des vieux écrits chrétiens, le Dr Bardenhewer veut rester patrologue, c'est-à-dire étudier de préférence les témoins de la foi catholique, sans négliger cependant aucune des manifestations de la pensée hérétique dont la connaissance est nécessaire à une saine appréciation du mouvement de l'idée catholique. C'est pour bien accentuer ce caractère de patrologie que l'auteur donne à son ouvrage le titre d'histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique et non pas de l'ancienne littérature chrétienne.

Il justifie cette manière de voir dans son Introduction, où il donne en même temps une esquisse des ouvrages anciens et modernes consacrés à ces questions d'histoire littéraire, p. 1 à 61. La première période à étudier va jusqu'au commencement du quatrième siècle. Elle demandera plusieurs volumes. — Une première partie est consacrée à la littérature du premier siècle jusque vers l'an 120, p. 61 à 146. L'histoire littéraire du deuxième siècle occupe le reste du volume : — première partie : Littérature apologétique, p. 157 à 315; — deuxième partie : Littérature polémique en deux paragraphes, écrits gnostiques, et apocryphes (p. 315 à 481), puis écrits antignostiques; troisième partie : Littérature d'enseignement positif et d'édification (innerkirchliche), Papias... Hermas. Les actes des martyrs qui devraient être étudiés ici sont renvoyés à l'étude d'ensemble que le volume suivant doit consacrer à ce genre littéraire, plus développé au cours du IIIe siècle.

Cet ouvrage donne bien ce que promet l'auteur. Les solutions diverses des nombreux problèmes littéraires de l'antiquité chrétienne y sont exposées brièvement, clairement, et le texte est accompagné d'une riche bibliographie qui permet à l'étudiant de voir de suite où il pourra trouver les discussions détaillées des questions résumées

(1) *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, von Otto Bardenhewer, professeur à l'Université de Munich; un volume in-8° VIII-592 p., chez Herder, Fribourg-en-Brisgau.

par l'auteur. Les notices consacrées aux apocryphes sont très intéressantes. Par contre le paragraphe des gnostiques demanderait peut-être quelques développements qui lui donneraient plus de vie et d'intérêt. Des paragraphes spéciaux notent les idées théologiques saillantes orthodoxes et hétérodoxes des principaux écrivains.

S. Jérôme n'a pas dissimulé ce qu'il devait aux savants juifs de son temps. Il a mis à profit leur connaissance de l'hébreu et aussi quelquefois leur tradition exégétique à laquelle il fait plus d'une allusion. D'autres fois il s'en inspire sans la citer. Ce n'est pas une tâche facile que de trouver dans le dédale de la littérature juive les points de contact. M. Rahmer, qui s'y est déjà essayé à propos des *Quaestiones in Genesim*, entreprend le même travail sur les Commentaires des petits prophètes (1). Le texte latin de S. Jérôme est mis en regard des textes hébreux. Il faut féliciter l'auteur d'avoir multiplié les rapprochements, même lorsqu'ils ne sont pas concluants. Il est plus aisé d'en juger que de les trouver. Dans l'ensemble, cette enquête nous paraît favorable au tact critique du solitaire de Bethléem. A propos d'Osée VII, 4-7, il rapporte une aggada assez osée : « *Hæc juxta Hebræorum traditionem audacter magis quam scienter locuti sumus* »; encore s'est-il abstenu de faire figurer le Sanhédrin, conservateur intègre de la foi religieuse, au temps de Jéroboam, comme le Talmud de Jérusalem qui représente le roi d'Israël tremblant devant le Sanhédrin. M. Rahmer pense qu'il y a dans les Commentaires des traditions hébraïques expressément mentionnées dont la trace a disparu.

Le livre de M. Otto Dibelius sur le *Pater noster* (2) manque d'unité. C'est d'abord une étude sur l'idée qu'on se faisait de la prière dans l'ancienne Église grecque, soit dans le gros des fidèles, soit chez les penseurs d'élite, comme Clément d'Alexandrie, Origène, S. Grégoire de Nysse. L'auteur part d'une certaine conception moderne protestante de la prière, qu'il esquisse à peine vaguement, pour juger les anciennes manières de la concevoir, et se croit autorisé à juger très sévèrement la piété des anciens chrétiens, qui lui paraît à peu près coulée dans le même moule que celle des païens ou des gnostiques. Les idées plus spirituelles et plus hautes des Pères cités leur venaient de la philosophie. Outre que ces jugements sont mal justifiés (3), il y avait un troisième élément à examiner, le principal peut-être, c'est-à-dire la prière officielle. Puis on en vient au *Pater noster*. On collige les interprétations des Pères et des docteurs du moyen âge pour conclure que Luther n'a pas connu les explications courantes dans l'ancien allemand, mais qu'il se rattache à la tradition patristique du IXe au XIe siècle. Cette partie de l'ouvrage est la plus originale et la plus intéressante. L'auteur publie un certain nombre de pièces inédites tirées surtout de la bibliothèque de Berlin et qui ne sont pas sans intérêt pour l'histoire de l'exégèse du *Pater noster* et de la piété allemande vers la fin du moyen âge.

De M. Paul Kalhe un travail du plus haut intérêt pour les hébraïsants sur *le texte*

(1) *Die Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten*, kritisch beleuchtet von Dr Moriz Rahmer, Rabbiner in Magdeburg, 8° de plusieurs cahiers, en tout environ 170 pp.; Berlin, Poppelauer, 1902.

(2) *Das Vaterunser*, Umrisse einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche; 8° de VIII-180 pp.; Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

(3) Page 19 on prête aux apologistes cette énormité : « Pour eux la prière ne signifiait rien de nouveau; la façon elle-même qu'employaient les chrétiens ne se distinguait pas de la manière païenne ». La preuve alléguée est un texte de S. Justin, I *Ap.*, c. 117, qui dit seulement qu'il y a des chrétiens parmi toutes les nations et dans tous les genres de vie.

massorétique de l'A. T. d'après la tradition des Juifs de Babylone (1). On a tout immobilisé dans le texte massorétique, les consonnes, les voyelles, les accents, pour aboutir à un *textus receptus* qui s'est imposé à la crédulité des chrétiens comme le type d'une préservation presque miraculeuse. Il faut décompter. Pour les consonnes, le travail se poursuit activement, surtout à l'aide du grec. Mais pour la vocalisation et l'accentuation on souhaitait d'autres points d'appui. On sentait bien ce que l'uniformité atteinte par l'école de Tibériade avait d'artificiel, on n'ignorait pas que les Juifs babyloniens avaient une manière toute différente d'écrire les voyelles et les accents, mais il était impossible de tirer grand'chose de ces différences presque purement extérieures et la liste des divergences entre les écoles de Tibériade et de Babylone ne s'allongeait pas. On démontrait même que le célèbre ms. des Prophètes de Saint-Pétersbourg, ponctué à la manière orientale, avait subi l'influence de Tibériade, même dans son système d'accents. M. Kahle a fait un pas important, grâce à un manuscrit de Berlin (Ms. or. qu. 680), provenant du Yémen, et qui représenterait une tradition babylonienne indépendante. Ce Ms. contient les Hagiographes, il a été acquis en 1879 par la bibliothèque royale de Berlin (2), et se trouve en assez mauvais état; le travail de M. Kahle n'en est que plus méritoire. Il fait le principal objet du présent ouvrage, qui aurait pu être intitulé : le T. M. d'après la tradition d'un ms. de Berlin. Après avoir décrit le Ms., l'auteur en relève les particularités, en parcourant successivement les voyelles, le traitement des gutturales, le Daguech et le Rafé, la double prononciation du *rech* et les accents (point d'accents conjonctifs). Il résulte des faits particuliers que la tradition babylonienne n'avait pas la même prononciation pour certaines formes nominales et verbales. On pourrait conclure que ces divergences étaient locales; mais M. Kahle montre, surtout pour les noms formés avec un *mem* initial, que la prononciation babylonienne, *ma*, au lieu de *mi*, était encore celle qui prévalait au temps de saint Jérôme en Palestine, de sorte qu'il faut simplement la qualifier de plus ancienne. Les différences de prononciation impliquent parfois une tradition exégétique différente; des échantillons curieux sont donnés sous le titre de variantes (p. 79-83) (3). Le Ms. est accompagné d'une grande massore et d'une petite massore. Un appendice reproduit la grande massore des Proverbes, un second appendice reproduit le texte du Ms. de Berlin pour les Psaumes XC-CIII, le Cantique des cantiques et le premier chapitre des Lamentations. Peut-on espérer de voir un jour la Bible hébraïque imprimée d'après ce système? Il faudrait pour cela de nouvelles découvertes que rien ne permet de prévoir.

M. Schwally est encore un de ces radicaux dont les audaces atteignent parfois les systèmes tout faits, opposés à l'histoire traditionnelle, et tournent à l'avantage de cette histoire elle-même. Il inaugure une série d'études sur *les antiquités guerrières sémitiques en général* par un fascicule consacré à *la guerre sainte dans l'Ancien Israël* (4). Or il lui arrive de considérer comme très réelles des institutions que la critique littéraire attribuait à l'esprit oisif de législateurs épris d'idéal. Bien plus, il déclare (p. 31, note 3) que l'école historico-critique s'exagère les résultats de la critique littéraire au point d'éprouver une répulsion maladive pour l'emploi des récits de basse époque. Pour mettre les choses tout à fait au point, il faut contrenoter que M. Schwally n'at-

(1) *Der masoretische Text* des Alten Testaments nach der Ueberlieferung der Babylonischen Juden, von Paul Kahle, 8° de 108 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1902.

(2) Apporté par Schappira! Cependant son authenticité ne paraît pas contestable.

(3) Il faut convenir d'ailleurs que le *textus receptus* est supérieur dans la plupart des cas.

(4) *Semitische Kriegsalthertümer*, von Dr Friedrich Schwally; Erstes Heft : *Der heilige Krieg im alten Israël*, 8° de VIII-111 pp.; Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1901.

tribue souvent qu'une valeur légendaire aux histoires qui lui fournissent des traits de mœurs réels. Voici les principaux sujets abordés, avec l'explication qui est suggérée. Les Israélites ont adopté le dieu des Qénites, dans un cas d'extrême danger, de sorte que le dieu de l'alliance est devenu en même temps le dieu de la guerre. Si Iahvé s'est nommé Iahvé *Ṣebaoth*, c'est comme chef des démons de la guerre. Lui-même marchait en personne, mais de très bonne heure on l'identifia avec l'arche. Il n'est pas du tout certain que l'arche contînt une pierre fétiche, comme le veulent quelques modernes; elle était plutôt elle-même le fétiche, qui est couramment nommé l'idole. Le tabernacle mosaïque ou la tente sacrée était son abri naturel, de sorte que ce n'est point une invention du Code sacerdotal qui s'est contenté de le transformer d'une façon fantaisiste, à l'imitation du temple de Salomon. L'éphod était une image de Iahvé, et les enseignes guerrières ont pu être primitivement des idoles. Josué se sert pour arrêter le soleil d'une formule magique. Par l'anathème, l'homme consacrait à la divinité toute sa proie en s'en privant lui-même, et comme tout n'était pas matière à sacrifice, la destruction prévenait le danger d'enfreindre un aussi formidable tabou. D'une manière générale, la guerre étant une action sainte, le guerrier qui entrait dans le sentier de la guerre devait être aussi pur que s'il s'adonnait au culte. D'où les lustrations, les jeûnes, les sacrifices expiatoires, les sacrifices de communion qui liaient les guerriers entre eux et avec le dieu de la guerre, les abstinences qui leur étaient imposées, surtout par rapport aux femmes; lorsque Saül découpe ses bœufs pour exciter Israël à la guerre, il lie les Israélites par un engagement sacré qui résulte de l'acceptation d'un fragment de la bête mise en pièces. C'est encore de la guerre sainte que vient le naziréat. Mais, d'après Schwally, le naziréen primitif ne voue pas le sacrifice de sa chevelure; il est saint de sa personne, étant guerrier, et sa chevelure, sacrosainte; de sorte qu'après la guerre il la coupe et la cache pour éviter qu'on en fasse un charme contre lui. Lorsque le Deut. (xx, 5-8) exempte du service le nouveau marié, celui qui a planté une vigne ou bâti une maison, ce n'est point là une mesure chimérique, absurdement humanitaire, c'est un reste des anciennes mœurs : on s'imaginait que celui qui n'avait pas encore pris possession de sa femme, de sa vigne, ou de sa maison, était spécialement désigné aux embûches des démons et trop exposé à succomber dans les combats par leur fait. L'exemption du poltron tenait à des causes non moins démoniaques. Enfin les *Nabiim* eux-mêmes, qui sont devenus les prophètes, n'étaient d'abord que des exaltés, fanatisés par la guerre sainte. L'idée mère de M. Schwally se dégage donc très nettement. Loin de suspecter, avec l'école rationaliste d'antan, les phénomènes religieux, il les voit partout, avec l'école anthropologiste, et les explique par la comparaison avec les usages et les idées des peuples dits primitifs, c'est-à-dire des sauvages. C'est la méthode de W. R. Smith, de Frazer etc. Et il est en effet incontestable que la vie antique, celle des Sémites, celle des Israélites, était tout entière imprégnée de la religion dont l'influence s'étendait à tout. Avant de traiter une institution d'invention sacerdotale, ce qui est vite fait et dispense des recherches, il faut se demander si elle ne se rattache pas à quelque idée maîtresse. Par exemple, l'ordre de satisfaire aux besoins de la nature en dehors du camp, qui a paru si puéril, et qui se soude si bien à l'idée de la sainteté de la guerre.

Si on tient compte de tout ce qui a été écrit sur ce sujet, l'ouvrage de M. Schwally ne paraîtra peut-être pas très original. Il aura eu du moins le mérite de grouper les faits. Mais la seconde partie du devoir qu'impose le sujet est de rechercher à quel point de l'évolution on se trouve. Il est clair, par exemple, que les indulgences du Deutéronome n'ont plus dans la pensée de l'auteur qu'un but humanitaire et qu'il ne menace pas de mort celui qui enfreindrait la défense. Il lui paraît très dur qu'on meure

sans avoir joui des biens auxquels on touchait, comme l'Antigone de Sophocle déplore amèrement de mourir avant le mariage. L'évolution, dans son ensemble, suppose aussi des réactions : l'usage juif de cacher la thora dans les montants de la porte n'est pas issu d'une ancienne superstition, il a pour but de la détruire en la remplaçant. Or ces modalités historiques ne sont pas assez clairement marquées dans le livre de M. Schwally. Il faut aussi noter que deux usages peuvent paraître identiques sans avoir le même sens, même à l'origine. On ne peut conclure à la même explication que si elle seule rend compte des faits. Ne pouvant entrer dans un examen de détail, nous tenons à dire que les premières pages sont les moins bonnes. L'hypothèse Qénite est un pur postulat. Un Dieu de l'alliance qui devient par là même un dieu de la guerre est une simple transition littéraire. Dire que l'arche est un fétiche, ce n'est rien avancer de clair, on a dit depuis longtemps que le drapeau est un fétiche; mais l'expression d'idole est nettement fausse, puisque ce mot s'entend d'une représentation figurée, si grossière qu'elle soit, ce qui ne se peut dire de l'arche vide. Et on sait assez que toute tentative de montrer la supériorité de la religion d'Israël et du principe intérieur qui la guidait ferait courir à l'auteur le risque effroyable de passer pour apologiste; mais il faut enfin braver ce péril démoniaque et ce tabou, quand on entre dans le sentier de l'histoire sainte, ou simplement complète.

M. Peiser propose à propos d'*Habacuc* une nouvelle méthode de critique textuelle (1). Il a cru remarquer dans le texte de ce prophète des indices d'une connaissance approfondie de la littérature assyrienne. Habacuc serait un prince juif de la maison royale, donné en otage aux Assyriens, peut-être par Manassé, et qui aurait été assiégé dans Ninive par les Chaldéens. La ville menacée ne serait donc pas Jérusalem, mais Ninive. A la manière assyrienne, le prophète aurait écrit son poème en lignes toujours complètes pour le sens, chaque vers formant une ligne. Puis on aurait adopté l'écriture continue à lignes égales, de façon à couper un mot en deux (comme dans les inscriptions phéniciennes) pour aboutir à des lignes égales; enfin on aurait évité de couper les mots, au moyen des lettres allongées. Cette hypothèse admise, Peiser recherche les causes qui ont abouti au texte actuel par gloses introduites dans le texte, au bon ou au mauvais endroit, fautes de copiste, etc. Il est assez difficile de se rendre compte du détail, parce qu'au lieu de suivre le procédé analytique, l'auteur suppose le problème résolu : de plus on s'oriente difficilement à travers des tableaux sans repères bien marqués. Un exemple de la méthode. Le verset I, 14 étant devenu illisible, a été répété en marge de la seconde colonne; de là il a passé à la première. Il était donc primitivement avant II, 11, ce qui donne une allusion au déluge, et le mot כבים devient כבים, soit l'assyrien *Kikkišu*, « roseau ». On sait que dans le poème babylonien du déluge, le Dieu Éa fait ses confidences au roseau qui n'est pas plus discret que dans le cas du roi Midas. Habacuc ferait allusion à ce texte. Tout cet échafaudage est très fragile, car I, 15 se soude trop bien à I, 14 pour avoir un sens acceptable sans ce verset. Il faut noter que Peiser admet l'authenticité de nombreux passages rejetés par Nowack et du chapitre III (2). La méthode, qui est sans doute traitée ici avec trop de hardiesse, pourrait certainement donner de bons résultats; elle tend à diminuer le nombre des additions intentionnelles.

Les textes assyro-babyloniens contenus dans la *Keilinschriftliche Bibliothek* ne peu-

(1) *Der Prophet Habakuk*, Mitteilungen der Vorderas. Gesellschaft, 1903, 1, in-8° de 38 pp.

(2) Au moins jusqu'au v. 16. L'oint du v. 13 serait le prophète lui-même. En revanche il est bien hardi d'introduire *Kingou*, le mari de Tiamat, en hébreu, même avec un point d'interrogation!

vent être entre les mains de tous à cause du prix élevé de la collection. Est-il besoin d'ajouter que les premières traductions auraient besoin de retouches? M. Winckler offre aux jeunes biblistes un utile choix de *textes cunéiformes, en vue de l'A. T.* (1), non point reproduits, comme le titre semblerait l'indiquer, mais transcrits et traduits en allemand. Après les textes historiques, Tell-Amarna, Salmanazar II, etc., viennent les textes mythologiques, le récit du déluge et celui de la création avec d'autres passages afférents. L'éditeur a ajouté quelques notes, trop rares, mais pas toujours assez prudentes, comme lorsqu'il prétend qu'Aménophis IV avait introduit son culte à Jérusalem et qu'il caractérise ce culte comme l'Incarnation du dieu soleil, divinité unique.

C'est dans le même esprit que Winckler traite d'*Abraham comme babylonien*, de *Joseph comme égyptien* (2). L'intention est de montrer que l'histoire des patriarches se dessine exactement sur le fond de l'histoire du monde, telle que nous la connaissons par les documents cunéiformes. Sans doute, mais combien transformée par l'hypothèse!

Le pays des Gadaréniens, Gérasénien ou Gergéséniens, c'est le titre d'un article de la *Neue Kirchl. Zeitschrift* (3), dans lequel le Prof. Th. Zahn prend courtoisement, mais assez vivement à partie l'article : *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique* (4). Je profite de cette occasion pour faire une petite réparation au grand Alexandrin; j'ai peut-être trop témérairement révoqué en doute son affirmation de l'existence d'une Gergésa, sur les bords du lac. Encore ne suis-je pas bien certain qu'il ait transcrit correctement la prononciation qu'il a entendue, et les textes d'Eusèbe et de saint Jérôme trahissent un embarras qu'ils n'éprouvent pas quand ils sont en présence d'une ville ou d'un village connu. Pourtant nous n'avions pas qualifié le procédé d'Origène de « produit mensonger de son imagination ».

L'existence d'un bourg ou d'une ville dont le nom rappelait plus ou moins bien celui des Gergéséens admise, ce n'est pas une raison pour harmoniser à outrance, et M. Zahn nous paraît tomber dans ce défaut lorsqu'il raisonne ainsi : il n'y avait pas près du lac de ville de Gérasa, mais une ville de Gergésa : donc tous les manuscrits qui ont Gérasénien témoignent indirectement pour Gergéséniens.

Reste saint Matthieu qui fait allusion au pays des Gadaréniens. M. Zahn, le prenant très à la lettre, rapproche le plus possible de Gadara le théâtre de l'incident. Au lieu de le situer dans la région orientale montagneuse, il va jusqu'à la plaine voisine du Jourdain au *Kh. Samra*. Là point de tombeaux, ni de pentes escarpées; le terrain est argileux et surplombe le lac en talus; cela peut aller à trois mètres de hauteur; de plus, une colline, dont le point le plus élevé a 93 mètres, est décorée du nom de montagne.

Nous ne craignons pas d'affirmer que personne ne se livrera à cette exégèse sur le terrain. On peut, en chambre, attribuer à une colline le terme de montagne, et cela peut être conforme à l'usage des Évangiles; mais on ne voit pas Samra sans que le regard embrasse en même temps la rive orientale, et dès lors l'impression à laquelle on ne peut se soustraire, c'est que Samra, avec sa colline voisine, est la plaine la plus plate qui se puisse imaginer; or d'après saint Marc et saint Luc, les porcs

(1) *Keilinschriftliches Textbuch* zum Alten Testament, zusammengestellt von Hugo Winckler, Zweite neubearbeitete Auflage, grand in-8, de IV-130 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1903.
(2) *Abraham als Babylonier Joseph als Ægypter*, plaquette de 38 pp.; Leipzig, Hinrichs, 1903.
(3) XIII, 12.
(4) *RB.* 1895, p. 501-524.

paissaient près de la montagne ou sur la montagne; c'est le long de ses pentes qu'ils se sont précipités.

Langue anglaise. — M. Cheyne est depuis longtemps célèbre pour la hardiesse de ses conjectures textuelles. Elles étaient demeurées du moins dans les grandes lignes de l'histoire reçue. Aujourd'hui, dans *Critica biblica* (1), elles créent une autre histoire. Il s'agit de reviser toute la littérature d'Israël, non plus d'après les principes de Wellhausen, mais en mettant partout et toujours et sans se lasser, à l'occasion et sans même de prétexte, le mot de passe : Jerahmeel. Partout? dira-t-on... mais encore? Oui, partout. Emmanuel est Jerahmeel et le serviteur de Jahveh *e tutti quanti*. Les noms propres de personnes appartiennent au sud de la Judée, et aussi les noms de lieux ; il y a un Éphraïm dans le Négeb et on lit par ex. (p. 272) : « Bethel, Gilgal (= Gilead), Mizpah (= Zephath ou Zarephath), Rama (= Jerahmeel) sont tous des noms du Négeb »... sans parler de Gibeon, Kiryath-Iearim, etc. Les Philistins de Samuel sont des gens du Négeb, et aussi les Chaldéens d'Habacuc, et les Ninivites de Nahum, etc. Dans Malachie on restitue six versets pour y mettre dix fois Jerahmeel. On conçoit combien il serait facile de plaisanter là-dessus, mais on n'en éprouve pas même la pensée en lisant les sérieuses paroles de M. Cheyne. C'est avec une extrême gravité qu'il présente une théorie aussi prodigieuse; il conjure le lecteur de ne pas le juger sans l'entendre; il est pleinement convaincu qu'il a retrouvé la véritable histoire d'Israël; il renvoie d'ailleurs à Winckler l'honneur de la première idée. Si le nom magique se rencontre à toutes les pages, c'est qu'il ne s'agit pas d'un commentaire suivi, mais d'une revision de la littérature d'Israël en partant de ce principe que c'est la région limitrophe de l'Arabie du nord qui a exercé la plus grande influence sur les destinées des Hébreux. Dès lors les Arabes, les Ismaélites et surtout les Jerahmeélites ont dû être cités dans la Bible, et si ces noms n'y paraissent plus, il faut les y retrouver sous la tradition postérieure. Par malheur on voit bien que c'est ici le plus caractérisé des cercles vicieux. C'est un jeu, mais ce n'est pas même un jeu amusant. M. Cheyne pense avoir trouvé une clef qui ouvre toutes les portes. Il a remplacé la vie et la variété de l'histoire par un schéma monotone. On voudrait être sympathique à tant d'efforts. On ne peut que s'attrister, dans l'intérêt de la critique elle-même.

Il était à prévoir que la contagion du Négeb, de Zarephath et de Jerahmeel s'étendrait de plus en plus dans l'*Encyclopædia biblica*. Le quatrième volume (2) en est contaminé, dans la proportion, qui est considérable, du travail personnel du Rév. Cheyne. Disons seulement pour donner une idée de l'intensité du fléau, que les Rephaïm en sont atteints, ainsi que Raphidim et que cela va jusqu'à Resen. Si un passage était authentiquement assyrien, c'était bien Gen. x, 12. En voici la traduction : « כלה (mal lu Calah) est, dans la théorie du présent écrivain, une des nombreuses corruptions de ירחמאל (Jerahmeel); ניניה (qui a été lu Ninive) vient assez probablement (not improbably) de חברון (Hebron); et היא העיר הגדולה est certainement (certainly) une corruption de היא ירחמאל (c'est-à-dire, Jerahmeel), une glose de כלה ». Le dieu phénicien Réchef n'échappe que par miracle. Et ce sont des noms pris à la suite, au hasard. Mais quittons ce sujet qui n'inspire pas sans doute moins de mélancolie aux collaborateurs de l'Encyclopédie qu'à ses lecteurs. Il faut s'étonner que le Rév. Cheyne ait pu mener à bout en trois ans cette œuvre colossale. Et il n'est

(1) *Critica biblica*, I, Isaie et Jeremie; II, Ézéchiel et les petits prophètes; III, Le Ier et le IIe livre de Samuel; trois cahiers 8° de 312 pp. en tout; London, Black, 1903.

(2) Q à Z, col. 3989-5444. A. et Ch. Black, 1903.

pas exagéré de dire avec le prospectus que ces quatre volumes représentent toute une petite bibliothèque. L'éditeur principal reconnaît que l'esprit général de l'œuvre est celui de « la critique avancée ». S'il fallait entendre par là, comme il paraît le supposer, que la critique avancée signifie le meilleur emploi des dernières découvertes et des derniers travaux, nous souhaitons tous de représenter la critique la plus avancée. Il ajoute que cette critique avancée ne tarde pas, avec le temps, à passer pour modérée. — Pas toujours. Dans la fermentation vraiment extraordinaire que produit la masse des faits nouveaux entassés par les historiens, il y a certainement des théories nouvelles qui vont à l'encontre des théories reçues, des routines admises, et qui ne tardent pas à gagner tous les esprits. Mais il y a aussi comme une pullulation de systèmes, parfois très brillants, très entraînants, qui ne tardent pas à succomber sous la réprobation universelle.

Il semble que le nombre va croissant de ceux qui veulent toujours monter le dernier bateau. C'est très avancé, mais pas toujours très critique ; la critique ne marque-t-elle pas un peu de réserve, de prudence, et une légère dose de scepticisme, ou si l'on veut d'esprit d'examen? Est-il prudent de faire peser toute la défiance du côté des idées reçues et de *s'emballer* pour toutes les théories nouvelles? Puis il s'agit de religion. Les auteurs de l'Encyclopédie sont fermement persuadés qu'ils ne travaillent pas moins pour la religion que pour l'histoire. Et il est sûr que la critique historique peut rendre les plus grands services à la religion en éliminant les éléments étrangers qui s'y mêlent. Mais est-il besoin de dire qu'elle est absolument impuissante à créer la religion, qu'elle ne peut être utile à la religion que si elle reconnaît ses droits et respecte ses principes? Or ici la critique s'attaque à tout. On le constate surtout dans les articles relatifs au N. T., par exemple, dans le tome IV, *Son of man, Son of God,* et un critique anglican a pu noter avec humour que Jésus-Christ perdait dans ce dernier volume tout ce que gagnait Ieraḥmeel. Toutefois, sur le terrain du protestantisme, on peut bien reprocher à l'Encyclopédie biblique de ne pas ménager assez les convenances religioso-sociales, on ne saurait, sans illogisme, la taxer d'infidélité au principe fondamental du libre examen. Cette indépendance scientifique absolue fait d'ailleurs la caractéristique de tout l'ouvrage et le parti pris de critique avancée est garant qu'on n'aura rien négligé pour recueillir les dernières informations. C'est dire qu'il peut être très utile, et qu'il est toujours intéressant. Dans le quatrième volume, la contribution des écrivains allemands paraît être moins forte. L'Amérique semble avoir augmenté la sienne. On remarquera les articles compétents et modérés du Rév. Moore. Il faut féliciter les éditeurs d'avoir élargi le cadre. Exclure tout ce qui ne figure pas dans les proto-canoniques, c'est se priver de précieuses lumières. Quoique Zoroastre ne soit pas nommé dans la Bible, un article sur le Zoroastrisme est le bienvenu. Le quatrième volume est enrichi de cinq cartes très bien dressées.

Les critiques sont souvent très crédules et trop pressés. *Le nom égyptien donné à Joseph* (Gen., XLI, 45) a été interprété par Steindorff (en 1889) : « le dieu parle et vit ». Or ces sortes de noms n'apparaissent qu'après la XXIe dynastie ; donc l'Élohiste écrivait après cette époque, relativement basse. — M. Naville fait remarquer (1) que si la phonétique est satisfaite, il est impossible de voir un rapport quelconque entre ce nom et la victoire remportée par le patriarche sur les sages de l'Égypte. Il propose : « chef du collège des scribes sacrés », ce qui est parfait comme

(1) *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, mars 1903, p. 157.

sens. Il est vrai que le titre hébreu est צפנת פענח, et le titre égyptien *thest nt pe ankh;* donc il faut supposer que la seconde lettre était ת et non פ. — Steindorff voulait que Asenet fût *Ns-nt*, « qui appartient à Neit » ; mais Neit était une déesse de Saïs il vaut mieux lire *Senit*, nom commun sous la XIe et la XIIe dynastie. Potiphra ne serait pas Héliodore, « don de Ra », mais Photep-ra ; on trouve un nom semblable (1) à Héliopolis, dans l'Ancien empire. — Quoi qu'il en soit, M. Naville a bien raison de conclure qu'il ne faut point encore fonder sur ces noms une théorie sur la date de l'histoire de Joseph.

M. Charles qui a édité le *Livre des Jubilés* en éthiopien, en donne maintenant une traduction en anglais (2). Ce travail sera bien reçu, même après la traduction de Littmann dans la collection des apocryphes de Kautzsch, surtout à cause des notes très riches qui le rapprochent des autres documents du temps. Mais quel est ce temps? Dans une Introduction très nourrie, M. Charles se prononce pour une époque assez haute. L'ouvrage a été écrit après 135 av. J.-C., car il suppose le pontificat établi dans la famille des Macchabées et spécialement celui de Jean Hyrcan. Il n'est pas non plus postérieur à environ 96 av. J.-C., car l'auteur est un Pharisien, sympathique aux Hasmonéens, et c'est à ce moment qu'Hyrcan s'est rapproché des Sadducéens. Cette période convient au livre. Il est écrit quand la mémoire de la persécution était encore fraîche, et il suppose cependant comme cadre historique les premiers succès des Macchabées ; on se croit entré dans la période messianique. La géographie de la guerre légendaire des fils de Jacob contre les Amorrhéens est en réalité un reflet des campagnes des Macchabées. La forme de la Halaka et de l'Agada que contiennent les Jubilés est plus ancienne que celle du Talmud. Il est souvent question du Dieu très-haut, expression très fréquente au deuxième siècle avant J.-C., et beaucoup moins commune ensuite, surtout dans les ouvrages hostiles aux Hasmonéens. Enfin le calendrier n'était point fixé ; l'auteur, un Pharisien, ne se serait point cru libre à une époque plus basse. — Il est d'ailleurs bien étrange, puisque l'auteur était Pharisien, qu'il ait refusé clairement son adhésion à la résurrection des corps (XXIII, 31). Ne serait-ce pas encore une preuve de l'ancienneté du livre ? M. Bousset s'est prononcé aussi pour le temps des Macchabées, mais il remonte seulement au règne d'Alexandra qui fut l'âge d'or du pharisaïsme. M. Charles ne semble pas avoir envisagé cette solution... D'ailleurs ce ne serait qu'une différence de quelques années. L'essentiel est de fixer la date des Jubilés avant l'ère chrétienne. C'est un des monuments qui nous font le mieux connaître l'esprit du judaïsme avec sa tendance marquée à l'exclusivisme national.

Ceux qui comprennent l'importance de l'épigraphie sémitique pour l'étude de la Bible salueront avec plaisir le livre du Rév. G. A. Cooke, *A text-book of North-Semitic Inscriptions, Moabite, Hebrew, Phœnician, Aramaic, Nabatæan, Palmyrene, Jewish* (3). Le titre indique parfaitement le sujet et le contenu de l'ouvrage. Il s'agissait de mettre au service du public les principales inscriptions sémitiques, à l'exclusion des cunéiformes et de celles du sud de l'Arabie. Aucune de celles qui figurent dans le recueil n'est inédite, mais un bon nombre n'a pas encore paru dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*. Il y avait bien le *Manuel* de Lidzbarski, mais le Rév. Cooke est plus secourable aux

(1) Écrit cependant dans l'ordre inverse.

(2) *The book of Jubilees or the little Genesis*. Translated from the Editor's ethiopic text by R. H. Charles, D. D., in-8° de LXXXIX-275 pp. ; London, Adam and Charles Black, 1902.

(3) In-8° de XXIV-407 pp. avec 14 planches, Oxford at the Clarendon Press, 1903.

étudiants. Si le *Manuel* permet de pénétrer plus avant dans l'épigraphie à cause de ses tableaux de fac-similé, il ne contient pas la traduction ni le commentaire des pièces reproduites. Les deux ouvrages sont donc destinés à se compléter et il faut féliciter les jeunes générations des merveilleuses facilités qu'on leur donne pour posséder rapidement un matériel auparavant dispersé. Le Rév. Cooke a visé à l'utilité du grand nombre en suivant les opinions les mieux appuyées; les premiers tâtonnements offrent l'occasion de conjectures brillantes, mais la science définitive se fait par le classement et on pourrait dire le tassement des hypothèses. Tous ceux qui se sont occupés d'épigraphie sémitique sont donc mis à contribution et l'auteur est trop galant homme pour trouver pénible le devoir de mettre en relief ses devanciers. La récente découverte du temple d'Echmoun à Sidon a montré combien de traductions différentes peuvent être proposées pour quelques lignes. C'est un grand mérite de savoir choisir, et les choix du Rév. Cooke témoignent de connaissances étendues et d'un jugement très sûr. Et maintenant il ne sera plus permis à aucun bibliste d'ignorer les stèles de Sendjirli ou de Nérâb, ni tant d'autres inscriptions qui ont des points de contact avec la religion d'Israël en témoignant des croyances du monde sémitique.

Cette utilité de l'épigraphie sémitique, le hasard de la lecture nous permet d'en donner une preuve assez inattendue. Le Rév. W. O. E. Oesterley, M. A., publie des *Studies in the greek and latin versions of the Book of Amos* (1). On passe successivement en revue les différents mss. grecs. Le texte d'Hésychius (ms. Q) et celui de Lucien, (cursif 22) sont publiés sur deux colonnes avec un apparat critique notant les variantes des mss. apparentés à chacun de ces deux types. Le résultat confirme les idées reçues sur le caractère négatif de la recension d'Hésychius, sur le désir de Lucien de renfermer dans son texte une élégante version, aussi fidèle que possible au texte grec et au texte hébreu. Les versions d'Aquila, de Théodotion, de Symmaque présentent leur cachet spécial déjà connu. La version latine ancienne prouve que Lucien contient de très anciens éléments qui leur sont communs et qui ont disparu des manuscrits onciaux qui font autorité. Tout cela est colligé avec diligence (2) et exposé avec tact. Mais venons-en à l'épigraphie phénicienne! Le Rév. Oesterley reproche à saint Jérôme de s'être écarté de l'hébreu, soit parce qu'il ne savait pas assez la langue, soit parce qu'il suivait trop fidèlement un texte grec, par exemple Symmaque. Naturellement un seul exemple peut être rangé sous ces deux rubriques. On cite entre autres Am., VI, 7 : saint Jérôme a traduit בורזה par *factio*, et en cela il a suivi Symmaque, ἑταιρεία. Fort bien, mais le sens de בורזה vient d'être retrouvé par M. Clermont-Ganneau à propos des inscriptions de Maktar et de Marseille (3), et il est précisément celui d'association religieuse, confrérie, réunion pour faire un banquet sacré. Ce sens convient parfaitement à Amos, et Symmaque en avait conservé fidèlement le souvenir. Saint Jérôme semble aussi s'en être rendu compte. Il écrit dans son commentaire : « *Et auferetur, inquit factio lascivientium*, qui in capiendis voluptatibus unum habuere consensum, et comessationes exercuere et symbola (!); hi pariter auferentur, ut quorum una fuit luxuria, una sit pœna. Pro quo LXX interpretati sunt, *auferetur hinnitus equi de Ephraim*; quod in Hebraico non habetur ». Toujours parce qu'il ne comprenait pas le sens du texte hébreu, l'auteur (je ne parle pas de saint Jérôme) a pensé

(1) 8° de VII-112 pp.; Cambridge, at the University Press, 1902.
(2) Trois fautes d'impression en hébreu dans un seul passage (restitution d'après les LXX, et T. M. p. 95).
(3) Cf. *Études sur les religions sémitiques*, p. 402.

qu'il était une corruption du texte des LXX (p. 98), tandis qu'il est parfaitement en situation.

Dom A. B. Kuypers, moine bénédictin de l'abbaye de Downside, a publié pour l'Université de Cambridge le célèbre *Book of Cerne* (1). Cette superbe publication ne concerne la Bible que pour les passages du Psautier qui figurent aux prières et pour la passion du Sauveur d'après les quatre évangélistes. L'éditeur étant arrivé à la conclusion que le ms. a été écrit en Mercie dans la première moitié du neuvième siècle, il importait de mettre cette conclusion en regard des particularités textuelles du texte évangélique. L'opinion de dom Kuypers, à laquelle s'est associé M. Burkitt, est que la Vulgate des Passions est un texte celtique. Il offre cependant certaines particularités; mais s'il rencontre quelquefois la recension d'Alcuin, ce n'est point qu'il en dépende, car il contient des éléments qui n'y figurent pas. Les corrections par où il diffère des Mss. celtiques paraissent se rapprocher du type northumbrien; c'est donc un spécimen intéressant des textes courants en Angleterre au VIIIe siècle. On sait que l'intérêt du célèbre ms. est surtout dans les prières sur lesquelles nous n'avons pas à insister.

Madame Lewis publie dans les *Studia Sinaitica* (2) de Cambridge les textes les plus anciens du ms. palimpseste qu'elle a acquis à Suez en 1895. L'écriture la plus récente est de l'arabe du IXe ou du Xe siècle, contenant des passages des Pères : saint Athanase, saint Chrysostome, saint Éphrem, etc. Cette partie sera probablement éditée dans la suite. La publication actuelle ne comprend que les textes sous-jacents, qui ont causé plus d'une surprise à Madame Lewis. Le morceau de résistance est l'histoire de Marie, contenant le *Protoevangelium Jacobi* et le *Transitus Mariæ* en syriaque. Le ms. est probablement de la deuxième moitié du Ve siècle ou du commencement du VIe. Les parties qui manquaient ont été suppléées dans le texte et la traduction d'après une copie récente (1857), mais qui paraît exécutée d'après un ms. fort ancien et très semblable à celui de Madame Lewis. L'illustre savante ne fut pas médiocrement étonnée de rencontrer aussi sous les textes arabes chrétiens quelques passages du Coran. La partie la plus ancienne est une écriture coufique courante, sans le moindre signe diacritique, et par conséquent antérieure au huitième siècle. En achevant de copier ces lignes, Madame Lewis relevait quelques versets d'un ms. oncial des LXX, avec des indications hexaplaires en marge (Gen., XL, 3, 4 et 7), puis des passages d'un ms. de la Pechittâ, probablement du Ve siècle, et pouvait même constater que certaines feuilles étaient doublement palimpsestes en syriaque; un des deux textes anciens appartenait à Isaïe. l'autre n'a pu être identifié. Avec un scrupule scientifique exquis, Madame Lewis publie de nouveau en appendice quelques-uns des fragments syriaques palestiniens pour lesquels elle est en mesure de proposer des améliorations. Le zèle et la compétence de Madame Lewis sont au-dessus de tout éloge. Qu'il nous soit permis de lui faire remarquer qu'elle s'exagère beaucoup l'influence des apocryphes dont elle donne à nouveau le texte syriaque, sur la piété catholique et le développement du culte de Marie. Cette influence est nulle. Il n'est que malheureusement

(1) *The prayer Book of Aedelwald the bishop* commonly called *the Book of Cerne*, in-4° de XXXVI-286 pp.; Cambridge, at the University Press, 1902.

(2) N° XI : *Apocrypha Syriaca*, the protoevangelium Jacobi and transitus Mariae, with texts from the Septuagint, the Corân, the Peshitta, and from a syriac hymn in a syro-arabic palimpsest of the fifth and other centuries, edited and translated by Agnes Smith Lewis M. R. A. S. with an appendix of palestinian syriac texts from the Taylor-Schechter collection, in-4° de LXXII-71 pp, et 157 pp. en syriaque; London, Clay and Sons, 1902.

trop vrai : peu d'ecclésiastiques en connaissent le contenu, très peu les ont lus; quelques-uns en ignorent même le nom. Et ce dernier cas est celui des fidèles. Cette histoire n'est pas proposée dans la chaire chrétienne; elle n'a aucune autorité. Le culte de Marie se fonde sur l'Évangile et sur son titre de Mère de Jésus et de Mère de Dieu.

Palestine. — *PEFund Quart. Statem.*, juil. 1903. — Dans les *Notes and News* on annonce la récente découverte à Gézer d'une seconde sépulture *primitive* et d'inscriptions grecques archaïques dont le rapport d'octobre fera connaître la teneur. — M. Clermont-Ganneau complète son étude : *Mount Hermon and its God...* (cf. *supra*, p. 490). Dans l'inscription (*Par l'ordre du dieu très grand et saint, ceux qui se sont liés par un serment, à partir d'ici!*) datée par hypothèse du IIIe siècle ap. J.-C., il voit une sorte de prescription liturgique à rattacher à quelque procession se déroulant autour du vieux sanctuaire de *Qaṣr Chebib*, le sommet du massif où se trouvent les ruines du temple. L'interprétation du *serment* qui intervient dans le texte est le point de départ d'une investigation très pénétrante sur l'étymologie de l'*Hermon* et le développement des traditions antiques, relatives à cette « montagne du serment ». D'après le livre d'Énoch, les *benê Elohim* se lièrent là entre eux par le serment de forniquer avec les filles des hommes. L'ancienne tradition syriaque confirme la donnée de l'apocryphe juif, en y introduisant quelques variations : les anges sont remplacés par les Séthites; le *serment* n'est point en vue de la fornication à réaliser avec les Caïnites, mais cause au contraire la faute par sa violation. Malgré ces variantes, la légende indigène, où les souvenirs bibliques se mêlent aux mythes païens comme dans le livre d'Énoch, éclaire d'une vive lumière le culte pratiqué sur l'Hermon aux premiers siècles de notre ère, ainsi qu'en témoigne l'inscription en cause. Les légendes locales d'après lesquelles la région comprise entre l'Hermon et Damas serait le site des plus grands épisodes bibliques, de la création à la fin du Déluge, ne seraient que le syncrétisme, assez tardif mais sans doute antérieur à l'invasion musulmane, de toutes les traditions relatives à la sainte montagne. M. Cl.-Ganneau établit en outre un rapprochement fort suggestif entre la *descente* des anges sur l'Hermon et leur *deuil* après la chute et d'autres rites païens fort en honneur dans la Syrie d'antan : les funérailles d'Adonis par exemple ou le rite de la descente à certaines eaux sacrées (cf. *RB.* 1902, p. 468). Il est peut-être trop hasardeux d'inférer de quelques données topographiques précises que l'auteur ou l'un des auteurs du livre d'Énoch était originaire des environs de l'Hermon. D'autres rapprochements, comme celui de Leddân לישדן, sont au contraire fort suggestifs. — Sir C. W. Wilson : *Golgotha...* (*suite*) cherche à établir pour quel motif, en l'absence de toute tradition, l'évêque Macaire aurait bien pu choisir les sites actuels du Sépulcre et du Calvaire. Il ne paraît pas très confiant lui-même dans les hypothèses d'ailleurs ingénieuses qui feraient du *Golgotha* un équivalent du *Capitolium*, le lieu du crâne, et du Tombeau, quelque chose comme une grotte d'Adonis. Toute son analyse, très grave, est en pure perte et il en a l'impression, semble-t-il, quand il se trouve acculé à la nécessité d'admettre que l'indication locale de la Crucifixion dans les Évangiles est une retouche postérieure à l'érection du Capitolium d'Hadrien dans Ælia, si tant est que ce Capitole, d'où seraient nées la légende du crâne d'Adam et celle du Calvaire, ait été situé sur ce point de la ville romaine et séparé du temple de Jupiter érigé sur le Moriah. Il est regrettable que la question du second mur, si capitale dans la question, soit éludée « from want of space », alors que les hypothèses même fantaisistes sont exposées avec tant d'ampleur. Les objections sommaires contre les tracés proposés : fausse interprétation des débris de murailles,

non-valeur de l'argument tiré des sépultures antiques dans la région du Saint-Sépulcre, etc., devraient être formulées avec quelque précision. — Colonel Watson : *The Site of the Church of st. Mary... built by... Justinian*, considère à juste titre comme mal fondée la localisation de cette église au sud du Ḥaram et cherche à la situer près du Cénacle! — Rév. Hanauer : *The traditional « Harbour of Solomon » and the Crusading Castle at Jaffa :* intéressante étude sur la disposition antique du port et du littoral à Jaffa. — W. G. Mastermann :... *Ruins and... rock-cut aqueduct in the Wâdy Kumrân.* — R. A. St. Macalister : ʿAïn el-*Ḳuṣah* entre el-Bîreh et Beitîn. — Inscription grecque de Ramallah : sur un fragment de sarcophage : + Ὑπὲρ ἀναπαύσεως Σηλάμωνος πρεσβ(υτέρου). Deux épitaphes latines ont été découvertes, au Collège St-Georges, dans la propriété de l'évêque anglican, Mgr Blyth, contiguë aux *Qobour el-Molouk : D(is) M(anibus) Tarquitiae Silvanillae. Vixit mens(es) IX f(aciendum) c(uravit). — D(is) M(anibus) M. Lori.... Vixit an...*

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1903

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ XIII LITTERÆ APOSTOLICÆ QUIBUS CONSILIUM INSTITUITUR STUDIIS SACRÆ SCRIPTURÆ PROVEHENDIS. 5

II. L'ÉGLISE NAISSANTE. LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT. — **Mgr Batiffol**. 10

III. LE CODE DE HAMMOURABI. — **R. P. Lagrange**. 27

IV. LES SYMBOLES DE L'APOCALYPSE. — **R. P. Th. Calmes**. . . . 52

V. MÉLANGES. — 1° Le temple d'Echmoun à Sidon, fouilles exécutées par le musée impérial ottoman, **Th. Macridy-Bey**. — 2° Monuments palmyréniens, **M. Clermont-Ganneau**. — 3° Les « Tractatus Origenis », à propos d'un livre nouveau, **Mgr Batiffol**. — 4° Coutumes arabes, **R. P. A. Jaussen**. 69

VI. CHRONIQUE. — Voyage du Sinaï, **R. P. A Jaussen**. — Onaïrah. — Fouilles anglaises, **R. P. R. Savignac**. 100

VII. RECENSIONS. — Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament* (**Th. Calmes**). — Oettli, *Der Kampf um Bibel und Babel*. — Hommel, *Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament*. — Budde, *Das Alte Testament und die Ausgrabungen* (**L. Hackspill**). — Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium exegetisch und praktischer lautert* (**X.**). — B. Weiss. *Das neue Testament* (**L. Hackspill**) — Spitta. *Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer* (**Fr. S. Perret**). 123

VIII. BULLETIN. — Travaux français, anglais, allemands. — Congrès des Orientalistes. — Palestine. 134

N° 2. — Avril.

I. UNE QUESTION TOUCHANT LA COMPOSITION DU LIVRE DE JOB. — **M. A. van Hoonacker**. 161

II. I SALMI MESSIANICI. — **M. S. Minocchi**. 190

III. L'ANGE DE IAHVÉ. — **R. P. Lagrange**. 212

IV. L'ÉGLISE NAISSANTE. LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT (*suite*). — **Mgr Batiffol**. 226

V. MÉLANGES. — 1° De la tendance moderne à poétiser l'Ancien Testament, **Dr Ed. König**. — 2° Une terre coulant du lait avec du miel, **I. Guidi**. — 3° Coutumes arabes (*suite*), **R. P. A. Jaussen**. — 4° Callirhoé et Baarou, **J. Manfredi**. — 5° Notes d'épigraphie palestinienne, **R. P. Vincent**. 280

Pages.

VI. CHRONIQUE. — Le haut-lieu de Pétra. — Fouilles anglaises, **R. P. R. Savignac** 280

VII. RECENSIONS. — Loisy, *L'Évangile et l'Église* (**R. P. Lagrange**). — Funk, *L'Agape*. — Gravel, *Die Arcandisciplin*. — Achelis, *Virgines subintroductae* (**Mgr Batiffol**). 292

VIII. BULLETIN. — Travaux français, allemands. 318

N° 3. — Juillet.

I. ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL. — **R. P. Rose.** 337

II. EL ET IAHVÉ. — **R. P. Lagrange**. 362

III. MÉLANGES. — 1° Le chapitre V du livre des Juges, **R. P. Nivard Schloegl.** — 2° Le texte grec de Jérémie, d'après une étude récente, **E. Duval.** — 3° Quelques monuments de Gebeil-Byblos et de ses environs, **R. P. Ronzevalle.** — 4° Nouvelle note sur les inscriptions du temple d'Echmoun, **R. P. Lagrange.** — 5° Transpositions accidentelles, **R. P. Condamin.** — 6° Épigraphie palestinienne : Inscription arabe de Bâniâs, **Max van Berchem.** — Inscriptions grecques de Bersabée, **R. P. M. Abel**. 387

IV. CHRONIQUE. — Un tombeau romain à Beit-Nettif. — Une église byzantine à Yadoudeh. — Fouilles anglaises, **R. P. R. Savignac**. 431

V. RECENSIONS. — Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Iahrhunderten* (**Mgr Batiffol**). — Nau, *La Didascalie des douze Apôtres traduite du syriaque pour la première fois* (**Mgr Batiffol**). — Hoennicke, *Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus* (**Fr. S. Perret**). — Szekely, *Hermeneutica biblica generalis* (**Fr. Et. Hugueny**). — Bliss et Macalister, *Excavations in Palestine*. — Golubovich, *Ichnographiae locorum et monumentorum veterum Terrae sanctae* (**H. Vincent**). — Bóklen, *Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*. — Friedlander, *Der Antichrist in der vorchristlichen jüdischen Quellen* (**L. Hackspill**). — Heider, *Dieä thiopische Bibelübersetzung*. — Roupp, *Die älteste äthiopische Handschrift der vier Bücher der Könige* (**L. Hackspill**). — R. P. Barnabé, *Deux questions d'archéologie palestinienne. Le Prétoire de Pilate et la Forteresse Antonia* (**R. P. Lagrange**). 438

VI. BULLETIN. — Travaux anglais, italiens, français, allemands. — Palestine. 468

N° 4. — Octobre.

I. L'EUCHARISTIE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT D'APRÈS DES CRITIQUES RÉCENTS. — **Mgr Batiffol**. 497

II. PETITE INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA MASSORE (*suite*). — **H. Hyvernat** 529

III. LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST DANS St PAUL, ROM. IX, 5. — **R. P. Durand**. 550

Pages.

IV. MÉLANGES. — 1° Les ruines d'Amwâs, **R. P. Vincent**. — 2° Un bas-relief babylonien. **R. P. Ronzevalle**..... 571

V. CHRONIQUE. — Notes d'épigraphie palestinienne. — Les ruines de Beit-Cha'âr. — Fouilles diverses en Palestine, **R. P. Vincent**..... 605

VI. RECENSIONS. — Fr. de Hummelauer, *Cursus Scripturæ sacræ... Josue.* — Dr Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. — Felix Perles, *Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. — D. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. — Dr H. Zimmern et Dr H. Winckler, *Die Keilinschriften und das alte Testament von Eberhard Schrader*. — R. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (**R. P. Lagrange**)..... 618

VII. BULLETIN. — Travaux italiens, français, allemands, anglais. — Palestine..... 632

Le Gérant : V. LECOFFRE.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6840